





HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

TOMO CUARTO



HISTORIA

DE LA

FILOSOFÍA

POR EL

P. ZEFERINO GONZÁLEZ

DE LA ORDEN DE SANTO DOMINGO

CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO

SEGUNDA EDICIÓN.



TOMO CUARTO

MADRID

AGUSTÍN JUBERA

10, *calle de Campomanes*, 10

1886

Madrid: 1886.—Imp. de A. Pérez Dubrull: Flor Baja, 22.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

§ 1.°

KANT Y LA FILOSOFÍA NOVÍSIMA.

Ya hemos indicado antes que, aparte de la influencia directa, y, por decirlo así, personal, que Kant ejerció sobre el espíritu de sus contemporáneos y sucesores inmediatos, influencia representada por el movimiento que acabamos de reseñar en los párrafos que anteceden, el autor de la *Crítica de la razón pura* es considerado como el iniciador de la Filosofía novísima, y su doctrina como el punto de partida general del movimiento filosófico durante este último período de la historia de la Filosofía.

Sin necesidad de exagerar la importancia de Kant en sentido exclusivista, como hacen algunos; sin afirmar, como Vacherot, que la Filosofía anterior á Kant sólo conserva valor histórico después de la aparición del filósofo alemán; reconociendo, como reconocemos, que el pensamiento contemporáneo refleja y entraña ciertos elementos de la Filosofía anterior á Kant, reconocemos al propio tiempo que las principales manifestaciones y direcciones filosóficas del pensamiento que representan y forman el contenido de este

período que llamamos Filosofía novísima, excepción hecha de la dirección cristiana, proceden directa ó indirectamente de la Filosofía de Kant.

En el decurso de esta historia hemos tenido ocasión de observar que cuando en el espíritu humano se inicia alguna grande evolución filosófica, y con ella algún nuevo período en la historia de la Filosofía, los diferentes sistemas que aparecen y hasta luchan entre sí durante el nuevo período, deben su origen al iniciador de la evolución filosófica, algunos de ellos por vía de génesis, otros por vía de combinación, y algunos por vía de oposición y reacción.

Tal sucede, en nuestro sentir, con los principales sistemas filosóficos que llenan ó forman el contenido de la Filosofía novísima, y que pueden reducirse á cuatro, que son:

a) El *panteismo germánico,* representado por Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer, etc.

b) El *eclecticismo francés*, representado por Cousin y sus adeptos.

c) El *positivismo,* representado en sus diferentes matices por Comte, Littré, Darwin, Büchner, etc.

d) Finalmente, la *Filosofía cristiana,* representada también en diferentes matices ó tendencias.

El panteismo germánico procede de la Filosofía de Kant por vía de generación ó *filiación* directa; el eclecticismo francés procede de la misma por vía de *combinación* entre el elemento panteista-germánico y el elemento psicológico-cartesiano: las relaciones que existen entre el positivismo materialista y el movimiento kantiano, son relaciones de reacción y de filiación á la vez; de reacción contra las exageraciones idealistas y

apriorísticas derivadas de Kant, y de filiación á causa del germen evolucionista y materialista que entrañan las teorías de Kant y de sus sucesores directos, especialmente las de Hegel y Schopenhauer. Finalmente, la Filosofía cristiana procede de Kant *occasionaliter* y por vía de oposición, como reacción directa contra los sistemas escéptico-idealistas, panteistas y materialistas, nacidos y desarrollados al calor del movimiento iniciado por Kant, y como protesta enérgica contra el principio racionalista que informa la concepción de aquel filósofo en todas sus partes.

Esta clasificación de sistemas y teorías, basada sobre la naturaleza de sus relaciones con la Filosofía de Kant, representa la marcha del espíritu humano en este período de la Filosofía novísima.

Pero es preciso no perder de vista que aquí se trata sólo de las líneas más generales de la Filosofía novísima, ó, lo que es lo mismo, que esas cuatro escuelas ó direcciones fundamentales abrazan otras direcciones subalternas, sin contar las direcciones sincréticas que aparecen y resultan espontáneamente, siempre que en una época hay choque frecuente, acciones y reacciones vigorosas entre escuelas y sistemas opuestos. Así, por ejemplo, el panteismo germánico puede y debe descomponerse en panteismo *idealista* (Fichte, Schelling, Hegel, Krause) ó trascendental, y en panteismo *positivista* (Schopenhauer, Hartmann) ó experimental. Añádase á esto las direcciones especiales del panteismo hegeliano, representadas por la derecha, el centro y la izquierda de esta escuela.

Una cosa análoga sucede con el *positivismo*, dentro del cual podemos señalar y distinguir el positivismo

semidogmático de Comte y Littré; el positivismo *psicológico*, representado principalmente por la Filosofía inglesa contemporánea y por algunos psicólogos alemanes; el darwinismo, que representa otra especie de positivismo, y el positivismo propiamente materialista.

Entre los sistemas especiales ó sincréticos que contienen originalidad relativa, á la vez que elementos tomados de diferentes escuelas, y reducidos á unidad sistemática, merece el primer lugar la doctrina de Herbart, que cuenta con notables discípulos.

Resulta de las precedentes indicaciones que el choque continuo de ideas y sistemas fundamentales, choque muy generalizado por razón de lugares, tiempos y personas, á contar desde Kant, ha dado origen á un número considerable de direcciones doctrinales y de matices filosóficos, que están representados por una infinidad de libros y autores diseminados por toda Europa y aun por América. Por otra parte, la facilidad de comunicaciones y la propaganda rápida de ideas, han borrado en cierto modo las fronteras filosóficas, resultando de aquí que las diferentes escuelas tienen representantes en todas las naciones, por más que algunas de esas escuelas tengan, por decirlo así, su patria especial, como lo es la Alemania del panteismo idealista, la Inglaterra del psicologismo positivista, la Francia del eclecticismo.

Bien se echa de ver, por lo dicho hasta aquí, que es cosa sumamente difícil, por no decir imposible, reducir á método sencillo y claro el número prodigioso de escuelas, sistemas, direcciones, ideas, libros y nombres que constituyen el contenido de la Filosofía novísima. Nosotros, después de reflexionar seriamente

sobre el asunto, hemos creído que el método que ofrece menos inconvenientes, y que se presta más á comunicar orden y claridad á la historia de este último período de la Filosofía, sería combinar el elemento geográfico con el elemento genético-doctrinal, narrando el movimiento filosófico verificado en cada nacionalidad importante con sujeción á las cuatro escuelas fundamentales arriba indicadas, y en armonía con las direcciones, ora subalternas, ora sincréticas, á que dieron origen. Comenzaremos por la historia de

§ 2.°

LA FILOSOFÍA EN ALEMANIA.

El primer lugar en la exposición histórica de la Filosofía en el sentido y método indicados, corresponde de derecho á Alemania, no ya solamente por ser la patria del fundador de la Filosofía novísima, sino porque la doctrina de éste entraña el germen, ora directo, ora ocasional, de los múltiples sistemas filosóficos que se sucedieron en el campo de la historia, y que en Europa, y fuera de Europa, preocupan y dividen hoy á los espíritus.

Aunque todas las fases y los diferentes matices de la Filosofía novísima han tenido representantes en la Alemania, las manifestaciones más principales é importantes de la misma, son:

a) El panteismo idealista.
b) La escuela psicológica.
c) El panteismo empírico ó positivista.

d) El materialismo en sus diferentes manifestaciones y fases.

e) Direcciones especiales ó sincréticas.

En otro concepto, y desde otro punto de vista, la Filosofía en Alemania podría distribuirse en tres épocas, á saber: época *idealista*, durante la cual domina casi exclusivamente el idealismo, época que abraza desde la muerte de Kant hasta el año de 1830, en que comienza la decadencia del panteismo idealista para dar comienzo á la segunda época, que puede apellidarse *realista*, porque representa la lucha y la reacción contra el principio idealista, sirviendo á la vez de transición á la época tercera, que es la *materialista*, la cual verifica su entrada pública en el mundo filosófico de la Alemania con la polémica entablada por Moleschott contra Wagner, polémica que se mantiene viva y hasta preponderante desde aquella fecha hasta nuestros días.

Aunque esta división en tres épocas ofrece ciertas ventajas, ofrece también graves inconvenientes con respecto á la claridad y orden de la narración histórico-filosófica. Por esta razón damos la preferencia á la primera clasificación, la cual nos servirá de norma fundamental para la exposición y crítica del movimiento filosófico en Alemania.

§ 3.º

EL PANTEISMO IDEALISTA.—FICHTE.

Aquella *cosa en sí* de que tanto usó y abusó Kant; aquel *Etwas nouménico* colocado por el filósofo de

Kœnisberg, á veces en la obscuridad, á veces en la penumbra del conocimiento, ejerció una atracción verdaderamente prodigiosa y fascinadora sobre la inteligencia de algunos de sus discípulos y sucesores. Precipitáronse éstos con furor sobre el *noumenon* kantiano, y transformándolo á su sabor, y convirtiéndolo en el ser absoluto, uno é idéntico, y haciendo de él el principio, el medio y el fin del ser, de la vida y de la inteligencia, del mundo, del hombre y de Dios, levantaron el edificio fantasmagórico del panteismo idealista en sus diferentes fases, por medio de construcciones *a priori*. Y es sabido que Fichte representa la primera de estas fases en el orden cronológico.

La aldea de Rammenau fué la cuna de Fichte, que nació en 1762 de una familia obscura. Terminados sus estudios, pasó bastantes años desempeñando las funciones de preceptor particular en Suíza, Polonia, Prusia y otras provincias de Alemania, hasta que en 1794 fué llamado á desempeñar en la universidad de Jena la cátedra de Filosofía, vacante por muerte de Reinhold. Dos años antes salió á luz su primera obra con el título de *Ensayo de una crítica de toda revelación*, obra que muchos atribuyeron al principio á Kant, sin razón, pero que se halla inspirada en las ideas racionalistas y anticristianas del autor de la *Religión considerada dentro de los límites de la razón sola.*

Después de publicar algunos escritos, más bien político-sociales (1) que filosóficos, Fichte dió á luz su

(1) Tales son, sin contar los que publicó más adelante, los dos siguientes: *Memoria para rectificar los juicios del público sobre la revolución francesa.—Reclamación en favor de la libertad de pensar, dirigida á todos los príncipes que hasta el presente la han oprimido.*

obra clásica como filósofo, ó sea la *Doctrina de la ciencia*, que algunos y su mismo autor apellidan, acaso con más propiedad, *La ciencia del conocimiento*.

Acusado de ateismo en 1799, Fichte se retiró á Berlín, publicó su *Destinación del hombre* y algunas otras obras. Habiendo obtenido una cátedra de Filosofía en la universidad de Erlangen en 1805, abandonó aquella ciudad á consecuencia de la batalla de Jena, retirándose otra vez á Berlín, en cuya universidad obtuvo una cátedra de Filosofía, que conservó hasta su muerte, acaecida en 1814.

Fichte da principio á su *Doctrina de la ciencia* (Ciencia del conocimiento teórico) en los siguientes términos: «Nos proponemos investigar el principio más absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo el conocimiento humano. Si este principio es verdaderamente el más absoluto, no podrá ser ni definido ni demostrado. Deberá expresar el acto que no se presenta ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y que es el único que hace posible toda conciencia....

»Debemos partir de una proposición cualquiera, que nos sea concedida por todo el mundo sin contradicción alguna. Todo el mundo admite la proposición: A es A (lo mismo que A=A, porque esto es lo que significa la cópula lógica); y hasta es admitida sin reflexión alguna, como completamente cierta.... Al afirmar que la proposición precedente es cierta en sí misma,

---

Esto no impidió que en la última época de su vida publicara sus famosos *Discursos á la nación alemana*, encaminados á excitar el ardor y entusiasmo de sus compatriotas contra las conquistas y consecuencias de la revolución francesa.

no se pone la existencia de A...., sino que se pone que *si* A es, A es *así*.... De la certeza absoluta de la proposición precedente resulta que hay una relación necesaria entre este *sí* y este *así*; y esta relación necesaria es lo que se pone absolutamente y sin algún otro fundamento. Provisionalmente doy á esta relación necesaria el nombre de X.... X es dada al yo, y siendo puesta absolutamente y sin otro fundamento anterior, debe ser dada al yo por el mismo yo.

»No sabemos si A es puesto, ni cómo es puesto; pero debiendo expresar X una relación entre un *poner* desconocido y un *poner* absoluto del mismo A, A está en el yo y es puesto por el yo lo mismo que X.... Queda, pues, establecido que en el yo hay una cosa que es idéntica siempre á sí misma, siempre una, siempre la misma, y se puede espresar la X puesta absolutamente bajo la forma de la siguiente ecuación: Yo=Yo; yo soy yo.

»Para el yo, ponerse á sí mismo, es lo que constituye la actividad pura. El yo se pone á sí mismo, y *existe* en virtud de esta simple acción (la acción de ponerse á sí mismo); y recíprocamente, el yo existe y pone su ser, en fuerza de su ser simplemente. El yo es á un mismo tiempo el agente y el producto de la acción, la cosa que obra, y la cosa producida por la acción; en él la acción y lo hecho son una sola y misma cosa, razón por la cual este *Yo soy*, es la expresión de un acto, pero del sólo acto posible....

»Con respecto al yo, *ponerse á sí mismo* y *ser* ó existir, son cosas completamente idénticas. Esta proposición: Yo soy, porque me he puesto á mí mismo, puede expresarse así: *Yo soy absolutamente*, *porque soy*.»

Este pasaje, al mismo tiempo que da una idea de la sutileza dialéctica y del tecnicismo especial de Fichte, entraña el concepto esencial y el principio generador de su sistema filosófico, sistema que se resuelve en un subjetivismo panteista. Para Fichte, el yo es el ser único y absoluto, dotado de actividad pura, absoluta é infinita, el cual, en virtud de ésta, se pone primero á sí mismo *(Le moi pose primitivement et absolument son propre être)* ó pone su propio ser; después pone el mundo ó el *no-yo*, el cual representa la resistencia ó el choque que experimenta en su desarrollo la actividad infinita del yo absoluto. El yo, al ponerse como *no-yo*, ó sea al objetivarse en el mundo externo, se limita á sí mismo, ó se pone como finito enfrente del no-yo, también finito y determinado. De aquí los tres momentos de la evolución del yo, en el cual se concentra y con el cual se identifica toda la realidad; afirmación primitiva del yo *(tesis)*; afirmación del no-yo, ó negación del yo *(antítesis)*; limitación y unión recíproca *(síntesis)* del yo y del no-yo. Así, pues, el mundo sensible y externo, la cosa-objeto del pensamiento, sale del yo, ó es puesto por el yo-sujeto, y la dualidad primitiva del sujeto objeto del pensamiento no es más que una ilusión. El mundo existe como objeto y en cuanto objeto del pensamiento; pero existe solamente como puesto en la actividad y por la actividad del yo. La supresión del yo lleva consigo la supresión del mundo. En resumen : en el fondo de todas las cosas no hay más realidad que el yo, el cual se pone á sí mismo: *a)* como afirmación, *b)* como negación, y *c)* como limitación, ó sea como afirmación y negación, puesto que la limitación entraña ser y no ser,

realidad y carencia de realidad. El yo, por lo mismo que se pone absolutamente *(le moi se pose absolument)*, es infinito y contiene en sí todo el ser y toda realidad: *Le moi demande à embrasser en soi toute réalité et à remplir l'infini.*

La parte más importante de la Filosofía de Fichte es la parte práctica ó moral. En la parte especulativa sólo aparece el yo puro, como realidad única y principio de toda realidad. Al entrar en el terreno moral es cuando Fichte se ve precisado á admitir un yo, ó, mejor dicho, muchos yos empíricos é individuales, porque sin éstos no se concibe la libertad, que es el verdadero Dios y el *summum ens* para Fichte. Los individuos (el yo empírico, el yo fenomenal), como seres racionales y libres, y como manifestaciones y determinaciones particulares del yo puro y absoluto, obran con sujeción á la infinita actividad libre del yo puro. La ley moral consiste en la participación del yo puro por parte del yo individual, en la encarnación y operación del yo puro en el yo empírico, y la moralidad de este último consiste en acercarse indefinidamente al yo puro y á su actividad absolutamente libre.

Para Fichte, el orden moral, expansión y consecuencia necesaria de la actividad infinita y libre del yo puro, actividad que sirve de norma, de fin y de principio para la moralidad del yo empírico, existe por sí mismo y tiene su fundamento en sí mismo, es decir, que se pone y existe de una manera primitiva y absoluta. De aquí procede á afirmar que la existencia de un Dios personal, exterior y distinto del mundo, es una hipótesis absurda de la antigua metafísica, porque la idea de un Dios-persona es incompatible con la

idea de lo infinito. Es inútil, por lo tanto, hablar de un Dios trascendente y personal; porque la verdad es que no hay más Dios que el orden moral, ni siquiera nos es dado ni necesitamos concebir otra divinidad: *Die lebendige und wirkende moralische Ordnung, ist selbst Gott; vir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen.*

Como se ve por este pasaje y otros análogos y no menos explícitos (1) que pudieran citarse, la teodicea de Fichte es una teodicea incompatible absolutamente con la idea y la existencia de un Dios personal y trascendente. Así, no es de extrañar que el filósofo alemán se haya visto precisado á publicar su *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus,* para defenderse contra las acusaciones de ateismo lanzadas contra él y contra su dotrina con sobrado fundamento.

Á pesar de esta apelación y defensa, Fichte fué y siguió siendo ateo, en el verdadero sentido de la palabra, porque siguió negando la existencia real y objetiva de un Dios personal y consciente como substancia distinta del hombre, y jamás reconoció más idea de Dios que la idea del orden moral, el cual se identifica con la libertad humana, ó sea con la actividad independiente y absoluta del yo.

---

(1) El pasaje citado en el texto está tomado de un artículo, ó, mejor dicho, de una disertación que vió la luz pública en un diario filosófico que publicaba en compañía de Niethammer. Fichte añade que nuestra razón es impotente para inferir ó concluir la existencia de Dios como ser especial, ni como causa primera del mundo, ni siquiera del orden moral: *Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründetem auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen.*

Por cierto que entre las razones alegadas por el autor de la *Doctrina de la ciencia* en favor de su tesis ateista, hay algunas que entrañan ideas esencialmente sensualistas y en abierta contradicción, por consiguiente, con el idealismo rígido de nuestro filósofo. Porque Fichte, después de afirmar que no es posible atribuir á Dios inteligencia ni personalidad sin incurrir en el antropomorfismo, añade: *a)* que sería superstición grosera y contradictoria con la idea misma de Dios, concebir á éste como una substancia aparte, como una substancia distinta del mundo y del hombre, en atención á que decir substancia, equivale á decir ser dotado de sensibilidad y subordinado al espacio y al tiempo; *b)* que tampoco podemos atribuir á Dios existencia real y propiamente dicha, en atención á que ésta sólo conviene á los seres dotados de sensibilidad.

Si la historia y la experiencia no atestiguaran las contradicciones en que suele incurrir la razón humana, sobre todo cuando ésta se coloca fuera de la idea cristiana, sería difícil darse cuenta de cómo Fichte, el filósofo del idealismo más absoluto y rígido, pudo caer en el sensualismo más vulgar.

§ 4.°

CRÍTICA.

El sistema filosófico de Fichte, según se desprende de lo dicho, es á la vez un sistema panteista y un sistema subjetivo-idealista. En uno y otro concepto, procede en línea recta de la Filosofía de Kant. Aunque

parece cosa convenida no ver en Kant más que criticismo y nada de panteismo, no se necesita reflexionar mucho para conocer que la realidad nouménica, la *cosa en sí*, cuya existencia sospecha el criticismo, se convierte fácilmente en realidad única, en esencia, una en sí misma y múltiple en sus manifestaciones, sobre todo si se tiene en cuenta la sospecha insinuada por Kant en orden á la posibilidad de que esa realidad objetiva y externa que afecta nuestros sentidos sea á la vez el sujeto del pensamiento puro. En suma: la teoría de Kant entraña la reducción de los seres particulares, de los fenómenos múltiples, á una realidad oculta y misteriosa, á la cosa en sí, ó sea á un ser único, principio y sujeto de la pluralidad de seres y fenómenos. La distancia entre esta idea y la tesis panteista es muy corta, por no decir que es nula.

Como subjetivismo idealista, el sistema de Fichte procede igualmente de Kant. Si las representaciones de la sensibilidad, si las impresiones de los sentidos que sirven de materia primera para la elaboración del conocimiento, sólo pueden ser objeto de éste y de la ciencia, á condición de ser transformadas en nociones por medio de las categorías, es decir, por medio de formas subjetivas que el yo saca de su propio fondo, y si, por otro lado, el espacio y el tiempo, que representan el modo y condiciones con que se nos dan esos fenómenos sensibles, son creaciones del yo y existen sólo en el yo, no se necesita avanzar mucho en el terreno de la lógica y de las deducciones para afirmar que el yo es el principio, el sujeto y el representante único de la realidad, el ser único y absoluto.

Por otro lado, y, según dejamos ya indicado al ex-

poner y analizar la Filosofía de Kant, éste no tiene derecho alguno para decir que la cosa en sí, el *Etwas* nouménico que supone ó sospecha como fundamento y causa de las intuiciones sensibles, tenga realidad objetiva ó exista realmente fuera del yo; porque en la teoría de Kant, las nociones de existencia y de causa son categorías del entendimiento, es decir, formas meramente subjetivas y *a priori* que preexisten en el yo. Luego no tenemos derecho para atribuirlas y aplicarlas á cosa alguna fuera del yo, si no queremos ponernos en contradicción con una de las tesis fundamentales de la *Crítica de la razón pura*, cuya verdadera conclusión lógica es que en el yo y solamente en el yo se encuentran la razón de causa y la existencia real, lo cual constituye en resumen la tesis de Fichte. Si en la teoría de Fichte, el objeto ó el no-yo del pensamiento es producido y puesto por el yo, en la teoría de Kant, el objeto del pensamiento, la noción ó concepto del entendimiento puro, es una creación del mismo entendimiento ó del yo, que saca de su propia substancia las categorías que dan el ser á las nociones y conceptos como objeto del pensamiento.

Es, pues, evidente á todas luces que el subjetivismo panteista de Fichte, su *yoismo* absoluto, representa y contiene una evolución lógica, pero casi inmediata y directa, del criticismo idealista de Kant, y no sin razón observa Kuno Fischer, al hacer la crítica y analizar el contenido de la *Crítica de la razón pura*, que el punto de vista kantiano conduce lógicamente á la negación de toda realidad fuera del yo, lo cual constituye precisamente, según acabamos de ver, el fondo esencial de la concepción filosófica de Fichte: *Dieser Stand-*

punkt führt notwendig zu dem Ergebniss: das Ich ist alles; ausser ihm ist nichts.

Otro de los puntos en que Fichte se acerca mucho á Kant, es la preferencia que concede á los problemas que dicen relación á la libertad humana y al orden moral. La importancia filosófica que Schelling y Hegel conceden á la intuición intelectual y á la idea, Fichte la coloca en la voluntad con sus derivaciones y aplicaciones. En este concepto, Fichte es á la vez el continuador de Kant y el precursor de Schopenhauer, puesto que, según observa con razón Kuno Fischer, para Fichte la voluntad y el cuerpo son una misma esencia en realidad (1), de manera que el cuerpo debe considerarse como un fenómeno determinado por la voluntad, esencia y causa de la realidad.

Excusado creemos llamar la atención sobre el tecnicismo extraño empleado por el autor de la *Doctrina de la ciencia*, del cual el pasaje citado al principio es sólo pequeña muestra. Tampoco creemos necesario insistir sobre las afirmaciones gratuítas y las contradicciones frecuentes que contiene su sistema.

Como todas las grandes construcciones del panteísmo germánico, la de Fichte no tiene más base que afirmaciones absolutas, pero completamente gratuítas; puesto que ni se prueban con razón alguna, ni son evidentes por sí mismas, ni mucho menos. El yo, nos dice Fichte, se pone á sí mismo, se da á sí mismo el ser de una manera primitiva y absoluta; este yo pone

(1) «Wille und Leib ist daher ein und dasselbe von zwei Seiten betrachtet; was als Subject Wille genannt wir, das heisst in seiner objectiven Erscheinung Leib.» *Geschichte der neuern Philos.*, tomo v, cap. XII.

después el *no-yo*, ó produce el mundo. Y sobre esta doble hipótesis, que la razón y la conciencia rechazan de consuno, levanta Fichte todo su edificio.

Sin contar los procedimientos por círculo vicioso (1), no es raro encontrar en la doctrina de Fichte ideas y afirmaciones contradictorias. Así, por ejemplo, después de afirmar que el yo es una actividad infinita, se supone que se limita á sí mismo por medio de la posición de un no-yo. Recuérdese también lo que dejamos apuntado acerca de la monstruosa amalgama de idealismo y sensualismo que palpita en el fondo de las razones ó pruebas contra la existencia de un Dios personal.

En vista de esta y otras contradicciones; en vista de las afirmaciones gratuítas que abundan en la construcción filosófica de Fichte, y en vista de la obscuridad y confusión general que la caracterizan, bien puede decirse con Tennemann, que «este sistema no hace más que sustituir á ciertos misterios otros misterios mayores todavía, pretendiendo explicar los unos por los otros, y que concluye declarando inexplicable su propio principio».

---

(1) Al hablar de las leyes que regulan la existencia del acto primitivo del yo que sirve de fundamento á la ciencia, el mismo Fichte reconoce que hay aquí un círculo vicioso, pero inevitable. «Les lois d'après lesquelles on doit se représenter absolument cet acte comme le principe de la connaissance humaine.... dérivent, dans leur origine la plus reculée, du principe dont la légitimité ne peut être établie que sous la condition de leur justesse. C'est un cercle, mais un cercle inévitable.» *Doctrine de la science*, pág. 2.

§ 5.°

SCHELLING.

En 1775, y en Leomberg de Suavia, nació este filósofo, que hizo sus estudios universitarios en Leipzig y en Tubinga, donde fué compañero y amigo de Hegel. Á los veintidos años de edad publicó sus *Ideas sobre la Filosofía de la naturaleza*, siendo nombrado poco después profesor extraordinario en la universidad de Jena, en donde conoció y trató á Fichte. Schelling enseñó Filosofía con grande aplauso en Würtzbourg, Munich, Erlangen, hasta que en 1841 fué llamado á Berlín para ocupar la cátedra en que le habían precedido Fichte y Hegel, y murió en 1854, cuando entraba en los ochenta años de edad.

Schelling comenzó á escribir desde los primeros años de su vida escolar (1), según se ha dicho, tarea que continuó hasta los últimos de su vida. Entre las numerosas obras de este fecundo autor, las que se hallan más directamente relacionadas con su pensamiento filosófico son las siguientes, además de algunas de las ya citadas en la nota: *Del alma del mundo,—Sistema del idealismo trascendental,—Primer ensayo de*

(1) En 1792, cuando solo contaba diez y siete años, escribió su disertación: *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum.* Durante los tres años siguientes, ó sea antes de los veintiun años de edad, publicó los escritos siguientes: *Sobre la posibilidad de una forma general de la Filosofía. — De Marcione paulinarum epistolarum emendatore.—Del Yo como principio de la Filosofía, ó sobre lo Incondicionado en la ciencia humana.— Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo.*

un sistema de la Filosofía de la naturaleza,—Bruno ó sobre el principio natural y divino de las cosas.—Filosofía y religión,—Lecciones sobre los estudios académicos.

El pensamiento científico de Schelling presenta tres fases ó etapas. En la primera, toma por punto de partida y sigue las ideas de Fichte; en la segunda, aparece el pensamiento de Schelling en lo que tiene de más original, y con él la Filosofía de la identidad; en la tercera, Schelling modifica profundamente su sistema, especialmente en sus relaciones con la religión, resultando de aquí una especie de concepción sincrética, en que tienen cabida, al lado de ideas cristianas, ideas de Platón, de Plotino, de Bruno y de Böhm. La segunda fase es la que interesa propiamente á la historia de la Filosofía.

Fichte había dicho: el yo es el sujeto, el objeto y el principio ó fundamento absoluto de la ciencia absoluta; el no-yo ó la naturaleza es una condición ó ley del pensamiento, y un nuevo fenómeno del yo. Schelling observa con razón que con igual derecho podríamos derivar el yo del no-yo, el espíritu de la naturaleza. De aquí deduce que el principio de la ciencia verdaderamente absoluta y trascendental debe buscarse y ponerse en alguna cosa capaz de resolver y anular la oposición entre el yo y el no-yo; en alguna esencia en que desaparezca esa antinomia radical, y en ella y con ella, todas las demás antinomias ú oposiciones que de ella derivan; en un ser absoluto, cuya forma es la indiferencia, cuya esencia es la identidad universal, y en cuyo seno existen y preexisten, como idénticos, sin oposición ni distinción actual y explícita, todas las

cosas: el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, lo universal y lo singular, lo real y lo ideal, el yo y el no-yo, el espíritu y la naturaleza, son una sola y misma cosa en el absoluto que les sirve de base y punto de partida, pero que, considerado en sí y *pro prori* á sus evoluciones progresivas, no es ninguna de estas cosas opuestas.

Conocer, pues, ó reconocer que en el absoluto se realiza la identidad de los contrarios, es el objeto, la esencia y la perfección de la Filosofía como ciencia absoluta. Para entrar en posesión de esta ciencia absoluta, son insuficientes las nociones y categorías del entendimiento; son inútiles los raciocinios; son impotentes los esfuerzos de la razón humana de que nos hablan generalmente los filósofos y hasta el criticismo. El conocimiento del absoluto como principio de identidad universal, como indiferencia de los diferentes, se adquiere por medio de una intuición intelectual inmediata, la cual constituye y representa la manifestación más perfecta del pensamiento, el acto primitivo de la razón como facultad superior de conocimiento.

Este absoluto, cuya forma es la indiferencia y cuya esencia es la identidad, y en la cual el sujeto y el objeto, lo ideal y lo real, se resuelven en unidad y en una verdadera identidad (1), es la base, el *substratum*

(1) «Le véritable absolu, escribe Schelling, en soi est aussi nécessairement une véritable identité.... Cette même essence identique est représentée, dans ce que nous pouvons nommer le côté objectif de ce développement absolu, comme *l'idéal* dans le *réel*, et dans le côté subjectif, comme le *réel* dans *l'idéal*, de sorte que dans chacun des deux est poseé la même *subject-objectivité*, et que dans la forme absolue reside aussi l'essence de l'absolu.

»Si nous désignons ces deux côtés comme deux unités, l'absolu

general, el principio primitivo del pensamiento y de la existencia. Pero entiéndase bien : la dualidad representada por el pensamiento y la materia, lo mismo que la representada por el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, lo ideal y lo real, etc., es una dualidad más bien aparente que real, puesto que su esencia es idéntica, y la pluralidad de formas y determinaciones que bajo estas dualidades primeras se manifiestan (ciencia, religión, historia, arte, por parte del pensamiento ó espíritu; materia, movimiento, luz, vida, etc., por parte de la naturaleza ó del orden real), corresponden á otras tantas fases ó etapas de la evolución del ser absoluto, cuya esencia, sin dejar de ser única é idéntica en todas las cosas, se manifiesta y revela bajo formas diferentes y opuestas.

La naturaleza y el espíritu, como manifestaciones primarias y fundamentales del absoluto, principio superior y neutro de las cosas ; como símbolos de los demás dualismos (sujeto-objeto, ideal-real, finito-infinito, etc.) equivalentes, entrañan el principio inmediato y la razón suficiente de las demás formas del ser (materia, luz, organización, sensibilidad, pensamiento, ciencia, religión, etc.), y constituyen el objeto y la esencia de la Filosofía *de la naturaleza* y de la Filosofía *trascendental* ó del espíritu.

La ley que preside al desarrollo de estas dos for-

---

n'est en soi ni l'une ni l'autre de ces deux unités, car il est lui-même seulement leur identité, l'essence identique de chacune, et par conséquent de toutes deux ; par conséquent aussi, toutes deux sont dans l'absolu, quoique d'une manière indistincte, puisqu'il est le même dans toutes deux, et quant à la forme et quant à l'essence.» *Écrits philos.*, trad. Bernard, pág. 109.

mas fundamentales del absoluto es idéntica y una, como idéntica y una es la esencia que llevan en su seno. De aquí la identidad esencial y primitiva de las dos formas, á pesar y sin perjuicio de su dualismo real y externo. La naturaleza es una imagen del espíritu, una impresión del pensamiento; la materia es el espíritu apagado *(der erloschene Geist)* ó extinguido; el pensamiento palpita en el fondo de la naturaleza, y es el principio real, aunque inconsciente, del movimiento, de la luz, del organismo, de la vida, que en ella se manifiestan y desarrollan. La inteligencia es el alma del mundo *(die Weltseele)*, que impele y dirige las fuerzas de la naturaleza á producciones más y más semejantes á las obras de razón, y la naturaleza muerta ó inorgánica es una especie de inteligencia no madura *(eine unreife Intelligenz)* y rudimentaria. Las leyes de la naturaleza son un ensayo y reproducción de las leyes del espíritu; las propiedades y fuerzas del mundo externo envuelven cierta correspondencia con las propiedades y fuerzas de la conciencia: las obras de la naturaleza inorgánica é inconsciente son como ensayos ó esfuerzos frustrados para llegar á la obra consciente y refleja: *Die todten*, escribe el mismo Schelling, *und bewusstlosen Producte der natur sind nur misslungene Versuche der natur sich selbst zu reflectiren.*

Como corolario y aplicación de esta doctrina, Schelling enseña

a) Que el hombre, considerado como razón ó reflexión, representa y constituye el objeto final y el término superior de la evolución necesaria, pero inteligente, progresiva y ascendente del absoluto á través de la naturaleza.

b) Que por medio de esta evolución, la naturaleza entra en posesión de sí misma, se reconoce en comunión con los demás seres, y el espíritu advierte y sabe que entre la naturaleza material y la inteligencia, entre el mundo externo y la conciencia del hombre, existe una identidad primitiva y real: *Offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewustes erkannt wird.*

c) Que los cuerpos son meras formas fenoménicas del ser absoluto, de manera que la corporeidad *(die Leiblichkeit)*, la materia extensa, la substancia corpórea (1), no es más que la manifestación y como una forma externa del ser infinito ó absoluto, y, por consiguiente, no perjudica á la identidad de ser y de esencia entre el cuerpo y el espíritu, entre Dios y el mundo.

d) Que la libertad misma es uno de tantos desarrollos y productos de la fuerza misteriosa que palpita en el fondo de la naturaleza y contiene la razón suficiente de las evoluciones progresivas y ascendentes, por medio de las cuales se realiza el tránsito de lo animado y muerto á lo vivo *(von der unbelebten zur belebten Natur)* ó animado, de lo racional á lo irracional, á lo consciente y á la perfecta libertad: *allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt.*

La variedad y las diferencias de cuerpos resultan, según Schelling, de la diversidad de combinaciones posibles entre las fuerzas de atracción y de repulsión, que constituyen los dos factores fundamentales del

(1) «Die Form der Objectivirung des Unendlichen in Endlichen, als Erscheinungsform des Ansich oder Wesens, ist die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt.» *Ideen zu einer Philos. der Natur*, lib. II, cap. I.

proceso dinámico del mundo material. Cuando en un punto y en un momento dado hay equilibrio entre las dos fuerzas mencionadas, su resultado ó producto es inerte y mecánico: cuando se perturban y restablecen alternativamente en su equilibrio, resultan productos ó efectos químicos: cuando se perturba el equilibrio de aquellas fuerzas y esta perturbación es continua y permanente, resultan productos orgánicos.

La concepción histórica y la concepción religiosa de Schelling se hallan en perfecto acuerdo con su teoría del absoluto, y, por consiguiente, son concepciones fatalistas y naturalistas respectivamente, si bien en el terreno religioso trató alguna vez de conciliar sus ideas, ó digamos las consecuencias y aplicaciones de su sistema, con las ideas cristianas; pero esto sólo sirvió para que resaltara más la incompatibilidad absoluta entre el panteismo y el Cristianismo, según veremos después.

Así como los actos y modos ó estados de la conciencia coinciden en su origen y en su fondo con las fuerzas de la materia, siendo como una eflorescencia y la expresión superior de aquéllas, así la historia es la revelación del absoluto ó de Dios por medio del espíritu humano, pero revelación progresiva ascendente, y por ende parcial é incompleta en cada uno de sus momentos ó períodos. Porque lo absoluto se revela y manifiesta en la historia: primero, como destino ó fatalismo; después, como naturaleza ó fuerza instintiva; y, por último, como providencia. Si cada uno de los períodos históricos entraña y expresa un aspecto de la vida divina, sólo considerada en conjunto y en su totalidad, es como la historia puede apellidarse revelación

adecuada y explícita de Dios, y como constituye una prueba de su existencia real.

En conformidad con este concepto de la historia, es preciso decir que esta es la revelación de los misterios del reino de Dios, la cual revelación se verifica de una manera más directa y explícita en el Cristianismo. Sabemos por el Cristianismo, entre otras cosas: *a)* que el absoluto, el infinito, considerado en sí mismo, es el Dios Padre de todas las cosas; *b)* que el Cristo ó Hijo de Dios es el principio divino en una forma finita, y *c)* que el Espíritu Santo es el principio ideal que conduce de nuevo lo finito á lo infinito, ó sea según que produce la convicción de la identidad originaria y substancial de los seres, por virtud de la cual se resuelven todas las antinomias, y entre ellas la antinomia de lo natural y divino *(L'antinomie du divin et du naturel, qui se reproduit partout, ne s'efface que par la resolution du subjet de concevoir les deux termes comme identiques)*, que es la que predomina en el Cristianismo. La Iglesia, órgano y encarnación, pero encarnación simbólica, del Cristianismo, es una manifestación á la vez infinita y finita (de lo Absoluto), no real como el Estado, sino más bien ideal; una representación visible ó simbólica de la unidad de todos en el espíritu universal (1), que corresponde á la Iglesia.

En los últimos años de su vida, y principalmente en su *Filosofía positiva de la mitología y de la revela-*

(1) «Une manifestation à la fois infinie et finie, qui elle-même ne soit pas réelle comme l'État, mais idéale: qui représente visiblement l'unité de tous dans l'esprit universel.... Cette conception symbolique, c'est l'Église» *Écrits philosophiques*, trad. Bernard, página 129.

ción, Schelling modificó sus ideas teológicas y religiosas, pero sin salir por eso del terreno esencialmente racionalista y anticatólico. Á pesar de las apariencias en contra, y á pesar de sus frecuentes citas de los Padres de la Iglesia y de la Biblia, sus teorías teológico-religiosas de última hora tienen más analogía con ciertas ideas de los neoplatónicos, y más afinidad con el misticismo extraño de Bœhm que con la doctrina de los Santos Padres y de la Biblia. Su trinidad de última hora no pasa de ser una trinidad sabeliana, consistente en tres manifestaciones ó potencias del ser Uno y Absoluto.

Otro tanto debe decirse de sus esfuerzos para sustituir el teismo al panteismo, y para poner en salvo la idea de la creación y la libertad humana. Como no renuncia á lo que constituye la idea madre de su concepción, á la identidad originaria y substancial de los contrarios en el Absoluto, las modificaciones introducidas últimamente en su doctrina no rebasan los límites del principio panteista y del principio fatalista.

§ 6.°

CRÍTICA.

La teoría de Schelling que acabamos de bosquejar y que presenta grande afinidad con la de Hegel, es una tesis esencialmente panteista. El ser absoluto es lo único que realmente existe, es la esencia y substancia de todas las cosas, las cuales no son en sí mismas y por sí mismas más que fases y grados diferentes de

la evolución del absoluto, aspectos varios de éste, como esencia una é idéntica de todo cuanto es. Que con esta concepción es incompatible la idea de un Dios inteligente, personal, libre y trascendente, cosa es de suyo manifiesta. En la teoría del absoluto *ad sensum* Schelling, no cabe más Dios que el mismo absoluto, es decir, una divinidad inmanente y sujeta á un proceso necesario y ascendente; lo cual vale tanto como admitir un Dios rudimentario *(Deus in fieri, Deus implicitus)* en el primer momento de la evolución del absoluto, y un Dios actual, completo y hecho *(Deus in facto esse, Deus explicitus)*, término y complemento de la misma eflorescencia final del absoluto á través de sus transformaciones y desarrollos en demanda de la perfección y de la razón consciente. Si la concepción de Schelling es panteista en su principio, no lo es menos en sus aplicaciones, no solamente en lo que dice orden á la naturaleza y al espíritu como evoluciones y fases del absoluto, sino también en lo que dice orden á la religión y á la historia, según queda apuntado, por más que su concepción religiosa haya atravesado diferentas fases. Así, por ejemplo, en la última etapa de su vida científica, Schelling, atraído por las ideas cristianas y con el designio de conciliar con éstas su teoría filosófica, introdujo profundas modificaciones en la misma. Sin embargo, no acertó á entrar de lleno en la verdad cristiana, ni á salir completamente del terreno panteista. Verdad es que Schelling concedía cierta prioridad al orden ideal sobre el real, y enseñaba que Dios es un ser absoluto superior al mundo; pero al propio tiempo afirmaba que Dios está sujeto á una evolución interior necesaria, á una objetivación de sí mismo en el mundo

y por el mundo. La naturaleza y el pensamiento, el mundo externo y la conciencia, la materia, la vida y el espíritu, que en la precedente etapa ó fase intelectual de Schelling representaban grados determinados del desarrollo progresivo y ascendente del absoluto hacia la perfección, en esta última evolución del filósofo de Leomberg representan, por el contrario, formas degeneradas, participaciones descendentes y muy distantes de la perfección propia del absoluto. Esta concepción, que entraña, al parecer, como una reminiscencia de las ideas neoplatónicas y origenistas, se halla amalgamada á la vez con otras muchas ideas propias de las escuelas místicas y teosóficas antiguas y modernas. Así es que lo que algunos llaman *la última manera* de Schelling, se reduce á una especie de sincretismo místico-panteista, combinado con algunas ideas cristianas más ó menos desfiguradas.

Schelling divide la historia de la humanidad en tres grandes períodos: el período del *destino*, el período de la *naturaleza* y el período de la *providencia*, los cuales representan tres fases ó grados de la manifestación de Dios (1) ó del absoluto. En el primer período domina una fuerza ciega y fatalista, bajo la cual todo cede y se dobla, y corresponde á los grandes imperios de la antigüedad. Durante el segundo período el destino ciego se transforma en naturaleza, es decir, el movimiento histórico se verifica con sujeción á una ley fija,

(1) «Nous pouvons admettre trois periodes dans cette manifestation de Dieu, et par consequent aussi trois periodes dans l'histoire. Le principe de cette division nous est fourni par les deux opposés, le destin et la providence, entre lesquels se trouve la nature qui est la transition de l'un à l'autre.» *Système d'idealisme Transc.*, p. 4.

pero de una manera instintiva más bien que consciente y refleja, período que se extiende hasta nosotros á contar desde la expansión de la república romana. En el tercero y último período, Dios, después de haberse manifestado como destino y como naturaleza, se manifestará como providencia. No nos es posible decir cuándo comenzará este período; lo que sí podemos decir es que el ser perfecto y actual de Dios depende de la realización de este período: Dios será cuando se realice y exista el último período de la historia: *Quand cette periode sera, Dieu sera.*

Sin embargo, sobre este punto, como sobre otros varios, el pensamiento de Schelling dista mucho de ser constante y conforme consigo mismo. Después de haber dicho en su *Sistema del Idealismo trascendental* que no es posible determinar cuándo comenzará este tercer período *(Quand cette periode commencera-t elle? Nous ne pouvons le dire)*, ó sea el período de la providencia, nos dice en otra parte que comienza con el Cristianismo (1), el cual representa su inauguración en el mundo.

De todos modos, es evidente que en el fondo de la concepción de Schelling, lo mismo que en sus aplicaciones á la religión y á la historia, palpita la idea panteista con sus corolarios legítimos, la negación de la libertad y la negación del orden sobrenatural.

Porque casi parece excusado advertir que, á pesar de sus veleidades, ó digamos aficiones místicas y cristianas, el pensamiento y las ideas de Schelling con

(1) «Le Christianisme inaugure ainsi dans l'histoire cette periode de la providence.» *Leçons sur la méthode des études académiques*, trad. Bernard, lec. 8.ª

respecto al Cristianismo, coinciden con el pensamiento y las ideas de su maestro Kant. Si se exceptúa el elemento moral, el Cristianismo con sus dogmas y misterios se resuelve, en manos de Schelling, en un conjunto de ideas místicas, naturalistas y simbólicas. La encarnación de Dios en el hombre no es más que una fase de la evolución eterna y como la objetivación del absoluto en la naturaleza. Jesucristo, ó el Hijo de Dios, no es más que la revelación perfecta del absoluto en el hombre y por medio del hombre. El misterio de la Trinidad es Dios, principio inmanente, general (Dios-Padre) é idéntico de todas las cosas, encarnado en el mundo y el hombre (Dios-Hijo), para adquirir y manifestar toda su perfección, y volviendo otra vez al Padre (Dios-Espíritu Santo) por medio del conocimiento de la identidad real de la naturaleza y del espíritu en la substancia primitiva del absoluto. De igual manera desaparecen bajo la pluma de Schelling todos los grandes dogmas del Cristianismo, desfigurados y anulados por interpretaciones filosófico-simbólicas, en armonía con su concepción panteista, por más que durante los últimos años de su vida haya pretendido transformar sus ideas teológico-religiosas, y comunicarles cierto carácter de ortodoxia cristiana en sentido protestante.

Por lo demás, el vicio radical de la concepción de Schelling, como lo es igualmente de todas las grandes construcciones del idealismo germánico, es la carencia de toda base racional y científica. La obra de Schelling, lo mismo que la de Fichte y la de Hegel, es una obra de la fantasía y no de la razón, en la cual tienen más parte la imaginación y la poesía que la verdad y la

ciencia. Porque es sabido que la base principal, por no decir única, de todo el edificio filosófico de Schelling, es la existencia en el hombre de una intuición intelectual inmediata del absoluto en su esencia íntima y en sus manifestaciones, ó, digamos mejor, como unidad del pensamiento y del ser *(concevoir l'unité de la pensée et de l'être.... s'apelle s'éléver à l'intuition de l'unité absolue, et par là, en général à l'intuition intellectuelle)*, como identidad de los contrarios, como indiferencia de los diferentes. Y no hay para qué recordar que ni la ciencia, ni la razón, ni la conciencia prueban la realidad de esa pretendida intuición intelectual, que sólo existe en la imaginación de Schelling para responder á las exigencias del sistema, hasta tal punto, que el mismo Schelling declara que dicha intuición es una cosa que se presupone sin condición alguna *(elle est ce qui est presupposé sans ancune condition)*, é insinúa que debe ser mirada como cosa innata y como un don de Dios, con independencia de la enseñanza y de los esfuerzos personales (1) en el sentido de los problemas que proponía Platón acerca de la virtud.

Después de esto, se concibe fácilmente la amalgama de ideas místicas, cristianas, gnósticas y neoplatónicas que caracterizan no pocos de los escritos de Schelling, principalmente los publicados durante los últimos años de su vida intelectual.

---

(1) «On peuvait, en quelque sorte, s'adresser à son sujet les questions qui, dans Platon, se posent au sujet de la vertu: Peut-elle ou non s'enseigner? Ne peut-elle s'acquerir ni par l'éducation ni par une pratique assidue? Est-elle innée dans l'homme, et lui est-elle communiquée comme un don des Dieux? Qu'elle ne soit nullement quelque chose qui puisse s'enseigner, cela est évident.» *Écrits Philosoph.*, trad. Bénard, pág. 318.

§ 7.°

DISCÍPULOS DE SCHELLING.

Fué notable y bastante duradera la influencia ejercida por Schelling en la Alemania, contribuyendo á ello hasta los defectos mismos de sus producciones, en que la imaginación, la poesía, el misticismo y el arte ocultan ó disimulan la falta de lógica, de verdad y de procedimientos científicos. Sea como fuere, los escritos y la palabra del filósofo de Leomberg excitaron desconocido entusiasmo entre sus contemporáneos, que se dejaron fascinar por su concepción brillante y grandiosa en lo exterior, comprensiva y sistemática en la forma, y más que nada seductora por la aparente facilidad de explicarlo todo con sencilla unidad. Sus puntos de vista nuevos en mitología, en historia y en derecho, lo mismo que sus teorías teológico-religiosas, y más aún su manera especial de construir y explicar la naturaleza física, contribuyeron eficazmente á extender y afirmar este entusiasmo, no sólo entre sus compatriotas, sino entre algunos extranjeros.

Entre los discípulos de Schelling hubo algunos que adoptaron y siguieron con fidelidad la doctrina de aquél, limitándose, por punto general, á exponer, vulgarizar y defender la del maestro. Otros adoptaron solamente algunos puntos de su doctrina, ó se limitaron á exponer y desarrollar con mayor ó menor fidelidad algunas partes ó aspectos de la Filosofía de Schelling.

Pertenecen á la primera clase, entre otros:

a) *Klein* (1776-1820), de quien puede decirse que empleó su vida y su inteligencia en vulgarizar y defender el sistema filosófico de Schelling en su primera fase, ó antes de las modificaciones introducidas en los últimos años.

b) *Tanner*, contemporáneo de Klein, y autor de una *Exposición rápida de la teoría de la identidad*, así como también de un *Manual de Filosofía especulativa, según los principios de la teoría de la identidad absoluta.*

c) *Wagner* (Juan Jacobo, 1775-1821), distinto del contrincante de Vogt y Moleschott, y uno de los que más contribuyeron á la propaganda de las ideas de Schelling con su *Filosofía de la educación*, y otras obras escritas en el mismo sentido. Sin embargo, en la que lleva por título *Sistema de Filosofía ideal*, Wagner, no solamente hace reservas sobre varios puntos de la doctrina de Schelling, sino que reprueba el excesivo idealismo de la misma.

d) *Oken* (1779-1851), el cual cultivó y desarrolló el elemento naturalista de la doctrina de Schelling, ó sea su Filosofía de la naturaleza. En su *Manual de la Filosofía natural*, y en su libro sobre *La generación*, Oken, uniendo y combinando la experiencia de los hechos con la especulación filosófica, contribuyó en primer término á la resurrección y progresos de las ciencias físicas y naturales.

En este concepto, Oken puede decirse que pertenece á la segunda clase de los discípulos de Schelling, en la cual merecen figurar, entre otros muchos:

a) *Eschenmayer* (1780-1852), cuyos escritos refle-

jan, en su mayor parte, el pensamiento de Schelling, pero modificado bastante en sí mismo y en sus aplicaciones, principalmente en lo que se refiere á la psicología, á la moral y á la religión. En sus últimas obras, Eschenmayer se declaró en contra de la doctrina de Schelling, al menos con respecto á muchas de sus ideas y tendencias.

b) Troxler (1780-1866), en cuyas *Lecciones sobre la Filosofía como enciclopedia y metodología de las ciencias filosóficas,* así como en algunas otras obras, se deja ver la influencia doctrinal de Schelling, pero no en sentido exclusivista, sino en combinación con las ideas de Jacobi y de algunos otros.

c) Schubert (1780-1860), cuyas ideas y teorías ofrecen cierta afinidad con ideas y teorías de Schelling: pero en sentido parcial y sincrético, según se echa de ver en sus *Observaciones acerca del lado obscuro de la ciencia natural*, no menos que en su *Historia del alma.*

d) Ast (1778-1841), discípulo bastante fiel de Schelling, cuya concepción filosófico-idealista reproduce en sus *Elementos de Filosofía*, si bien con ciertas aclaraciones y modificaciones acerca de las manifestaciones fundamentales del Absoluto en la naturaleza y en la historia. El elemento estético de la Filosofía de Schelling fué también objeto de trabajos especiales por parte de Ast.

e) Steffens (1773-1845), en su *Bosquejo de la ciencia filosófica de la naturaleza*, aparece también inspirado por Schelling, pero de una manera parcial solamente, y modificando las ideas de aquél con ideas, ora propias, ora tomadas de otros. Lo cual, en mayor ó menor escala, puede decirse de *Burdach*, *Solger*, *We-*

ber, *Blasche* y otros varios, que Tenneman y Uberweg enumeran entre los discípulos de Schelling.

Algunos historiadores de la Filosofía colocan entre los discípulos de Schelling á Baader; pero con igual fundamento podría colocarse al primero entre los discípulos del segundo, según indicaremos al tratar de este último.

§ 8.º

HEGEL.

En el año 1770 nació en Stuttgardt este filósofo, destinado á ejercer profunda y universal influencia sobre los diferentes ramos del saber, y destinado también á ser el representante más genuíno y acaso el más lógico y profundo del panteismo idealista germánico. Ya hemos indicado antes que en su juventud fué compañero y amigo de Schelling en la universidad de Tubinga, donde hizo sus estudios filosóficos y teológicos. Terminados éstos, y después de haber ejercido el profesorado particular durante algunos años en Suiza y Francfort, se fijó en Jena, donde publicó un escrito sobre la *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y de Schelling*, escrito en el cual deja conocer su predilección por la teoría del último.

Después de haber enseñado en Jena, ya como profesor privado, ya como profesor extraordinario, fué nombrado rector del gimnasio de Nuremberg en 1808, y ocho años después se le confió una cátedra de Filosofía en la universidad de Heidelberg, sucediendo des-

pués á Fichte en la cátedra de Filosofía de Berlín, donde falleció atacado del cólera en 1831.

Al descender al sepulcro, Hegel había adquirido extraordinaria reputación, debida á su enseñanza y á la publicación de obras que abundan en ideas profundas y más ó menos originales. Su doctrina y teorías, aparte de otros conceptos, son muy notables por la universalidad de sus aplicaciones, no menos que por el organismo sistemático, unitario y enciclopédico que su autor supo comunicar á la ciencia. Sus obras principales son: *Fenomenología del Espíritu* (1807), especie de viaje de exploración, como la denomina el mismo Hegel; la *Lógica*, que apareció en tres volúmenes desde 1814 á 1816; la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; la *Filosofía del Derecho*, que vió la luz en 1821, á las cuales deben añadirse algunas muy importantes publicadas después de su muerte, cómo son la *Historia de la Filosofía*, la *Estética* y sus lecciones *Sobre la Filosofía de la religión*.

Por una evolución natural y lógica, la *cosa en sí* del filósofo de Kœnisberg, la X misteriosa y oculta en el fondo del criticismo kantiano, habíase transformado bajo la pluma de Fichte en el *yo* puro, principio necesario del no-yo, ó sea del mundo fenomenal, por medio de una producción inconsciente y espontánea, contra el cual reacciona después por medio de una actividad infinita y libre. Schelling, por su parte, acababa de convertir la *cosa en sí* en el *Absoluto* como unidad primitiva indiferente y común del yo y del no-yo, del sujeto y del objeto, de la naturaleza y del espíritu; en otros términos: como esencia general de las cosas, como fondo común é idéntico de los contrarios. El panteismo

de Fichte es un idealismo subjetivo; el de Schelling es un idealismo subjetivo-objetivo. Para Fichte, el ser, la esencia (la *cosa en sí* de Kant, la realidad) es el yo, el sujeto; el no-yo, el mundo, el objeto, es sólo fenómeno, accidente y modo de ser: el ser es el yo, y fuera del yo no hay verdadera realidad. Para Schelling, el ser, la esencia, la realidad, no es ni el yo, ni el no-yo; ni el espíritu, ni el mundo; ni el sujeto, ni el objeto en cuanto tales: la única y verdadera realidad, la esencia, es el Absoluto en cuanto constituye el fondo común, indiferente é idéntico de las cosas, inclusas las que se presentan como contrarias: el *Absoluto* es la realidad verdadera, la esencia real y única; el yo y el no-yo, el espíritu y la naturaleza, lo finito y lo infinito, lo ideal y lo existente son fases, manifestaciones, fenómenos.

El punto de partida y el esquematismo general de la concepción de Hegel coinciden con los de Schelling. Como el filósofo de Leomberg, Hegel considera el absoluto, la *Idea*, el pensamiento, como el principio, la esencia y el término de la realidad, ó sea de todas las cosas, las cuales no son más que determinaciones varias de la *Idea*. Como Schelling también, el filósofo de Stuttgardt explica el origen y la naturaleza de los seres, ó, si se quiere, del Universo, por medio de evoluciones progresivas y determinadas de la Idea ó del absoluto.

Existen, sin embargo, profundas y trascendentales diferencias entre la concepción filosófica de Schelling y la concepción hegeliana, no ya sólo porque el organismo sistemático y lógico es mucho más vigoroso y armónico en Hegel que en Schelling, sino también

porque el *processus* dialéctico de la Idea, que representa papel tan importante en la teoría hegeliana, entraña cierta originalidad y ofrece puntos de vista especiales que no se encuentran en la evolución schelingiana del Absoluto. Esto sin contar que las vacilaciones, obscuridad y contradicciones frecuentes que hemos observado en Schelling no se encuentran en Hegel, el cual marcha á su objeto, *semper sibi constans*, con pleno dominio de sí mismo y de su idea, con inquebrantable energía, con grande rigor dialéctico, dado su punto de partida.

La *Idea,* que es á la vez principio, ley y término ó fin del ser, de la realidad, se manifiesta y determina en la esfera de los conceptos puros ó del pensamiento, en la esfera de la naturaleza ó mundo material, en la esfera del espíritu humano. De aquí las tres partes y divisiones fundamentales de la Filosofía de Hegel, que son la *Lógica*, la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu.* Todas ellas representan evoluciones ó determinaciones diferentes de la misma *Idea*, y todas ellas descansan, no sobre el principio de contradicción que hasta el presente ha servido de base general de la Filosofía, sino sobre el siguiente *pronuntiatum* ó axioma: *Todo lo que es racional es real*, *y todo lo que es real es racional.*

En otros términos: la Idea,—la cual, en el fondo, es la totalidad del ser *(das Ganze)*, el ser todo, el ser absoluto,—considerada en sí misma y como noción racional real, constituye el objeto y el contenido de la *lógica.* Considerada en cuanto sale de sí misma y se revela en la naturaleza, ó, mejor, en cuanto ésta es engendrada por la Idea inmanente en su fondo, como

es inmanente también en las nociones ó categorías lógicas, constituye el objeto y el contenido de la *Filosofía de la Naturaleza.* Considerada, finalmente, según que adquiere conciencia de sí misma en el hombre, constituye el objeto y el contenido de la *Filosofía del Espíritu.*

Pero téngase presente que la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, más bien que ciencias verdaderas, son como tres momentos de la ciencia universal y absoluta, la cual consiste en conocer y afirmar que el pensamiento y el ser son una misma cosa *(das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch)*, lo cual constituye el término final del *proceso* de la Idea, como principio y substancia del universo, de la universalidad de los seres, y como principio y substancia del conocer ó de la ciencia.

Esto quiere decir, en otros términos, que la *Lógica*, como ciencia ó conocimiento de las determinaciones puras de la Idea, según que ésta entraña y da origen á las categorías como elementos abstractos del pensamiento; la *Filosofía de la Naturaleza*, como conocimiento de la Idea en su evolución externa y en sus determinaciones físico-naturales; y la *Filosofía del Espíritu*, como ciencia y conocimiento de la Idea en su proceso ascendente desde la naturaleza al espíritu y en la reversión de éste á sí misma por medio de la conciencia y libertad, representan y constituyen tres partes integrantes de la ciencia una y universal, ó, digamos mejor, que representan y constituyen tres premisas, tres pruebas ó demostraciones parciales y convergentes de la identidad de lo real y de lo ideal, del pensamiento y del ser, del sujeto y del objeto, de

la materia y del espíritu, de Dios y del hombre: conclusión última y tesis esencial de la ciencia ó Filosofía absoluta.

§ 9.º

LA LÓGICA DE HEGEL.

«La lógica, dice Hegel, es la ciencia de la Idea pura, de la Idea considerada en la esfera del pensamiento abstracto.» Su objeto propio y su función como ciencia es conocer y explicar el génesis de los conceptos puros, como determinaciones primarias de la Idea, determinaciones que, por lo mismo que son primarias, constituyen el antecedente lógico y real de las determinaciones posteriores que se refieren á la naturaleza y al espíritu. De aquí se infiere que la lógica es la forma primitiva y absoluta de la verdad, es el pensamiento del pensamiento puro, la ciencia de Dios ó del Logos-Razón, considerado como *quid prius* respecto de la naturaleza y del espíritu, y en este concepto es también la ciencia universal (panlogismo) y absoluta; porque la ciencia de la naturaleza y la ciencia del espíritu llevan en su seno la lógica como principio general é inmanente de las determinaciones de la Idea que constituyen estas dos ciencias, ó, mejor dicho, estas dos manifestaciones de la lógica como ciencia del contenido y de la ley de la idea.

Para comprender esta doctrina conviene no perder de vista las siguientes aclaraciones:

a) Lo que Hegel llama *la idea*, es el *pensamiento-ser*, es la razón absoluta, ó, mejor, la *idea-razón*.

b) Esta idea-razón es á la vez sujeto y objeto del pensamiento humano, de manera que su entidad, su realidad, forma el contenido del pensamiento como cognoscente, y el contenido del pensamiento como conocido ó pensado, es decir, del objeto, bien sea que este objeto pensado sea un concepto puro, bien sea la naturaleza ó mundo externo, bien sea el espíritu humano.

c) La idea-razón se desarrolla y determina progresivamente con sujeción á la ley *dialéctica*, es decir, con sujeción á una ley necesaria, inmutable y fija, la cual es también dialéctica ó *racional*, porque no se distingue de la misma idea-razón, en la cual es inmanente.

d) Toda vez que esta ley dialéctica es la que preside á las evoluciones y *concreciones* de la Idea en la esfera de la naturaleza y del espíritu, como aplicaciones que son de sus concreciones ó determinaciones en la esfera de los conceptos abstractos ó lógicos, y puesto que por otro lado esta ley dialéctica es subjetivo-objetiva, formando el contenido real de las cosas, como la Idea misma, con la cual se identifica y en la que es esencialmente inmanente, síguese de aquí que la lógica debe ser y es la ciencia universal y absoluta, que entraña el contenido real de las demás ciencias, y principalmente el de la metafísica.

En conformidad á la doctrina expuesta, la cual encierra los puntos capitales del sistema hegeliano, la lógica viene á ser para Hegel un sistema de determinaciones ideales ó del pensamiento puro; pero téngase presente que estas determinaciones son reales y objetivas, porque, en la teoría hegeliana, el pensamiento

con sus determinaciones está dentro del objeto, forma la substancia y constituye la realidad de las cosas externas é internas, espirituales y materiales. Así es que la lógica, al conocer y determinar el génesis de los conceptos del pensamiento puro, preconoce y predetermina en cierto modo el génesis de las formas varias de la naturaleza y del espíritu humano, de manera que, en la concepción hegeliana, la lógica es como el alma y la esencia de todas las ciencias, á las cuales informa y vivifica substancialmente.

Hegel, después de dividir la lógica en:

a) Lógica ó ciencia pura del *ser*.

b) Lógica de la *esencia*, y

c) Lógica de la *noción* ó idea, entra en la explicación genealógica de las categorías ó conceptos puros, los cuales sirven de base y de norma para el conocimiento y explicación de todas las demás determinaciones de la Idea. La concepción genética excogitada por Hegel tiene por base la trilogía de Fichte, *tesis*, *antítesis*, *síntesis*, pero informada, movida y vivificada por la ley de la contradicción. Esta ley, que en la Filosofía vulgar sirve para negar, dividir y separar una cosa de otra, sirve en la teoría hegeliana para unir é identificar.

El principio, ó, mejor, el punto de partida necesario y general para todas las categorías ó conceptos del pensamiento, es el *ser*, el ser puro, abstracto, absolutamente indeterminado; pero este ser, por lo mismo que es absolutamente abstracto é indeterminado, excluye toda realidad, por lo mismo que excluye toda determinación y toda actualidad; es un concepto vacío de realidad, y, por consiguiente, equivale, ó, mejor

dicho, se identifica con la nada y el no-ser, y de esta suerte el *ser* es simultáneamente el mismo y su contrario, el ser y la nada, y precisamente en virtud y á causa de esta contradicción que encierra, se halla necesitado á moverse para destruir esta oposición contradictoria, destrucción que se verifica y realiza por medio del *venir-á-ser*, del *fieri* (devenir, werden), el cual entraña en su concepto el ser y el no-ser en unidad de verdad y de identidad. Si el ser puramente abstracto é indeterminado fuera ser solamente, permanecería siempre inmóvil, sin concretarse, sin adquirir ninguna determinación ni realidad actual: si fuera solamente *nada* y no-ser, sería un principio completamente estéril é impotente para producir realidad alguna: luego para que se produzcan los conceptos ó categorías lógicas, lo mismo que los seres reales, como determinaciones de la Idea ó razón absoluta, es preciso que el *ser* puro y abstracto que sirve de principio á las evoluciones y determinaciones de la Idea en todas sus esferas, en la esfera del pensamiento puro y de la lógica, en la esfera del pensamiento objetivo y de la naturaleza, en la esfera del espíritu absoluto, sea á la vez ser y no-ser, realidad y nada.

Toda la lógica de Hegel se reduce á aplicar á los demás conceptos y categorías de la razón pura, calidad, cantidad, medida, esencia, substancia, causa, individuo, el procedimiento lógico y genético indicados: todas deben su origen y constitución al ritmo trilógico de la tesis, la antítesis y la síntesis; en todas aparece el enlace dialéctico de conceptos contradictorios y su resolución ó conciliación *per identitatem* en un tercer término, el cual no es más que una nueva manifesta-

ción y determinación de la Idea. El *processus* á que se hallan sometidas las demás categorías, es idéntico al que acabamos de ver en la categoría del *fieri* ó venir-á-ser. Si á esto se añade que, según dejamos indicado, el génesis de los conceptos lógicos es la norma y contiene el *schema* del génesis de las formas de la naturaleza y del espíritu, bien puede decirse que lo que se acaba de exponer acerca de la generación del *devenir* ó *fieri*, como identidad ó síntesis del ser y de la nada, expresa y representa la tesis fundamental y el principio generador de la Filosofía hegeliana. Quien tenga idea exacta del *processus* y de la ley que presiden al origen y constitución de la categoría del *devenir*, posee en germen toda la Filosofía de Hegel: en el génesis de esta categoría se halla preformada y como incubada la vasta y enciclopédica concepción del filósofo de Stuttgardt.

§ 10.

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA.

La Filosofía de la naturaleza es la ciencia de las determinaciones de la idea-razón, en cuanto que ésta se objetiva y se exterioriza *(sich entaussern)* en el mundo material, pero con sujeción á la misma ley dialéctica y al mismo principio de contradicción que hemos observado en la lógica pura. Para comprender la Filosofía de la naturaleza según la concepción hegeliana, conviene no olvidar: *a)* que el conjunto ó sistema de las determinaciones lógicas y abstractas de la Idea

constituye el cuadro inteligible, es como el molde originario de las determinaciones *naturales*, ó sea de las formas concretas, vivas y reales, que se suceden é integran la naturaleza; y *b)* que las categorías lógicas, para Hegel, representan y son maneras reales del ser ó de la Idea, y no son meras leyes *a priori*, ni formas ó modos de pensar las cosas, como sucede en la lógica vulgar y hasta en la de Kant.

En la naturaleza y por medio de la naturaleza y de sus formas varias, la Idea se revela como *ser otro,* como realidad diferente que pasa á otro, que se refleja y objetiva en algo exterior para volver después á sí misma. El punto de partida de la evolución dialéctica y rítmico-trilógica de la Idea en la esfera de la naturaleza y como naturaleza, es la materia primitiva, informe é indeterminada, como el ser puro é indeterminado sirve de punto de partida para la evolución de la misma en la esfera lógica. El *processus* de la Idea, como naturaleza ó como creación de la naturaleza, contiene tres grandes momentos: el momento *mecánico*, en que aparece y se forma el mundo sideral, que sólo contiene materia y movimiento; el momento *químico*, en que la materia se divide, se transforma, se combina y se concreta, formando substancias particulares diferentes en esencia y atributos internos, y el momento *orgánico*, en que las fuerzas químicas se transforman en fuerzas vitales, y los cuerpos inanimados en organismos vivientes, ó, lo que es lo mismo, en individuos verdaderos, imperfectos en las plantas y perfectos en los animales. Dicho se está de suyo que cada uno de estos tres grandes momentos de la evolución de la Idea encierra una serie indefinida de gradaciones sucesivas y

ascendentes, que deben concebirse como otras tantas evoluciones de la Idea, principio universal, esencia única y absoluta que palpita en el fondo de todos esos seres, la cual, impulsada fatalmente por la dialéctica y por la contradicción, que es la ley de su movimiento y como su vida interna y esencial, se eleva y transforma por medio de gradaciones paulatinas, ascendentes é insensibles en planta, zoófito, pólipo, etc., hasta llegar al organismo humano, última determinación, ó digamos, última creación de la Idea en el orden de la naturaleza material.

Y no se pierda de vista que todas estas formas de la naturaleza, la materia y el movimiento, los astros y las substancias químicas, los vegetales, los zoófitos y los animales, con todos los demás seres materiales, son seres cuya esencia real verdadera es la razón; son esencias intelectuales, puesto que su esencia, lo que constituye el fondo y la substancia de su ser, es la Idea, y la Idea de Hegel no es ni puede ser otra cosa más que la razón absoluta, la Inteligencia infinita, el Pensamiento puro y absoluto. En la mente de Hegel, el mundo material es el pensamiento divino y absoluto en cuanto esteriorizado; la naturaleza es una inteligencia petrificada, una razón inconsciente y adormecida. Así se concibe y explica también el sentido del *pronuntiatum* hegeliano que sirve de base y principio general de su Filosofía, *pronuntiatum* que representa á la vez, según queda indicado arriba, la conclusión última y general, la tesis fundamental en que se encierra y resume toda la Filosofía hegeliana como ciencia absoluta: *Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional.*

§ 11.

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU.

La Filosofía del espíritu, tercera parte de la ciencia absoluta, representa el tercer momento fundamental de la evolución dialéctica de la Idea, y responde, y afirma, y explica las determinaciones de ésta, según que, regresando sobre sí misma desde la naturaleza, adquiere, y posee, y desenvuelve, y aplica la conciencia y la libertad.

El sempiterno ritmo trilógico que palpita en el fondo de la concepción hegeliana, reaparece en la Filosofía del espíritu, la cual abraza, por consiguiente, tres grandes divisiones ó partes, que responden á otras tantas evoluciones de la Idea, á saber:

a) La Filosofía del espíritu individual ó como *sujeto.*

b) La Filosofía del espíritu *objetivo.*

c) La Filosofía del espíritu *absoluto.*

El espíritu humano es á la vez el hijo y el rey, el principio y el término de la naturaleza. Es el principio é hijo de la naturaleza, ya porque la *Idea*, que constituye el fondo de la naturaleza, es una idea-pensamiento, es una realidad racional, sino principalmente porque la evolución de la Idea en la naturaleza y por medio de la naturaleza, es una aspiración constante y permanente á convertirse *(devenir, werden)* y transformarse en espíritu; cada forma de la naturaleza es como un paso dado en la marcha ascendente y progre-

siva de la Idea hacia la conciencia y libertad. De aquí resulta que el espíritu, tanto el humano como el divino, que en realidad son uno mismo en la teoría hegeliana, es también el rey y el término ó fin de la naturaleza, toda vez que el espíritu, como ser consciente y libre, representa la última evolución de la Idea y constituye el término final de la aspiración á la realidad concreta, perfecta y consciente que palpita y se revela en el fondo de la naturaleza y á través de sus formas.

El espíritu subjetivo, como todas las demás cosas, debe su existencia y su esencia al desarrollo paulatino y ascendente de la Idea, merced al cual la sensación, la memoria, el instinto de los animales se transforma y se eleva por gradaciones insensibles hasta la inteligencia y voluntad libre en el hombre, y aun éstas son imperfectas y rudimentarias en los comienzos ó primeros pasos, tanto del individuo como de la especie. El carácter distintivo y el atributo esencial del espíritu es la libertad: el hombre se reconoce como espíritu cuando se conoce como ser libre. La antropología, la fenomenología y la psicología son las tres ciencias parciales que responden al espíritu subjetivo.

Pero al conocerse como espíritu libre, conoce también que hay otros espíritus igualmente libres, y se inclina ante su libertad (espíritu objetivo), y la respeta y la afirma, como quiera que la suya sea afirmada y respetada: de manera que la libertad individual, la libertad del espíritu en cuanto sujeto, se halla limitada por la libertad de la totalidad de los individuos, por la libertad que corresponde al espíritu objetivo.

Este espíritu objetivo, penúltima evolución y determinación de la Idea, cuyo carácter fundamental es la

libertad absoluta, de la cual participan los individuos ó sea el espíritu subjetivo, se manifiesta primeramente como *Derecho*. El producto ó efecto propio de la voluntad libre es la realidad objetiva, general, social del derecho, y el *Derecho* es la realización de la libertad en oposición á la arbitrariedad. Las manifestaciones principales, ó los momentos fundamentales del derecho, son el derecho de propiedad, el derecho de contrato ó pacto (*Vertragsrecht*) y el derecho penal (*Strafrecht*) ó de castigo. Este último entraña la facultad ó derecho de imponer la pena de muerte, pena cuya abolición, por más que sea conforme al falso sentimentalismo, es perfectamente conforme con la idea de la justicia. El verdadero y esencial objeto del castigo legal no es la corrección del culpable, sino la rehabilitación del principio de justicia violado por el individuo, el triunfo y la afirmación de la idea de justicia.

El *Estado* es la institución encargada de realizar el derecho en todas sus esferas, en toda su universalidad y perfección. Así es que el Estado debe considerarse como el representante genuíno de la libertad absoluta y del derecho absoluto; como la razón y la voluntad general, ante la cual deben ceder la libertad, el derecho, la voluntad, la razón y los intereses todos del individuo. En atención á que la forma política más perfecta del Estado es la monarquía, el monarca, que viene á ser el Estado hecho hombre, ó encarnado en un hombre, representa un poder supremo, al cual deben absoluta obediencia los individuos. Esta doctrina, que conduce por derecho camino al despotismo, y que es la más conforme con el espíritu esencial de su sistema, se halla modificada y atenuada por Hegel en otros

pasajes, en que considera la monarquía democrática como la forma política más perfecta del Estado.

El Estado, como todas las demás cosas, es una determinación de la Idea, y representa un momento dado de su evolución. De aquí resulta que un mismo Estado es más ó menos perfecto en sus diferentes períodos históricos, en relación con el grado de desarrollo de la Idea que entraña en un momento histórico dado, y que un Estado es superior ó inferior con respecto á otro, según que entraña y refleja un movimiento superior ó inferior de la Idea. De aquí se infiere que las guerras de conquista, no solamente son siempre justas y legítimas, puesto que representan una evolución ascendente de la Idea, sino que son fatales, necesarias é inevitables, toda vez que son el resultado espontáneo, la expresión lógica de la marcha ascendente de la Idea en un Estado determinado y en momento histórico dado. En otros términos: la guerra es la crisis que determina la transición en la Idea desde una determinación inferior á otra superior, y, como consecuencia necesaria, la absorción del Estado inferior, ó séase de la nación menos civilizada por la más civilizada; de manera que toda victoria de una nación sobre otra, por el mero hecho de ser victoria, entraña la demostración de su necesidad, de su justicia y de la civilización superior del pueblo vencedor sobre el vencido.

Dos consecuencias importantes resultan de esta doctrina hegeliana: 1.ª, que en cada época histórica existe un pueblo, una nacionalidad que marcha á la cabeza de la civilización general de la humanidad y de las demás naciones, porque en ella se halla encarnada la Idea de una manera más perfecta que en las otras;

2.ª, que la historia de la humanidad viene á ser una especie de geometría inflexible, como inflexible y fatal es la ley dialéctica que preside á las evoluciones ó determinaciones de la Idea.

Excusado nos parece advertir que el ritmo trilógico del ser, la distinción ú oposición, y la conciliación, la tesis, la antítesis y la síntesis, ritmo que constituye la ley primordial del desarrollo de la Idea, y, por consiguiente, de la existencia y explicación de las cosas, sirve igualmente á Hegel para dar razón de los hechos y explicar la marcha de la historia en todas sus esferas. La historia no es más que la serie de las determinaciones de la Idea, y, por consiguiente, la historia de la humanidad es la historia del mismo Dios *(die Geschichte Gottes selbst ist)*, ó digamos de sus evoluciones y manifestaciones en el hombre en sus múltiples esferas. Así, por ejemplo, si se trata de la historia político-social, las monarquías orientales representan el ser inmóvil y la tesis; porque en ellas el Estado concentrado y encarnado en el jefe lo es todo, y el individuo es nada; su libertad desaparece y nada significa en presencia del soberano, especie de divinidad terrestre, ante la cual el hombre particular se postra y se anonada. La Grecia con sus repúblicas, representa la lucha y la oposición (antítesis) de la libertad individual contra el monarca absoluto, la negación de la monarquía asiática. La Europa cristiana representa la conciliación (síntesis), la armonía, el equilibrio entre el Estado y el individuo.

Si de la historia político-social pasamos á la historia de la Filosofía, vemos á ésta ocuparse casi exclusivamente del ser, y afirmar *(tesis)* la unidad é inmutabi-

lidad de la substancia (el *agua* de Tales, el *ser uno* de los eleatas, la *mónada* de los pitagóricos); después de lo cual aparece Heráclito negando *(antítesis)* la unidad é inmutabilidad de la substancia y del ser, que se reduce á un flujo ó cambio continuo, al *fieri* ó movimiento perenne, viniendo más tarde Platón y Aristóteles á resolver esta contradicción *(síntesis)* y conciliar el ser permanente de los antiguos y el ser fluente y movedizo de Heráclito, por medio de la teoría del universal. En otra esfera más amplia, y según aplicación más general de la concepción hegeliana, la Filosofía griega representa la ciencia de la naturaleza; la Filosofía de la Edad Media representa la ciencia del espíritu; la Filosofía moderna representa la unión y conciliación de la ciencia de la naturaleza y del espíritu en unidad superior.

En todo caso, y cualquiera que sea el punto de vista en que nos coloquemos para caracterizar y distinguir las épocas en la historia de la Filosofía, estas épocas y sus caracteres están necesariamente en relación y armonía con las evoluciones de la Idea en el orden lógico. De manera que cada etapa histórica de la Filosofía responde á alguna determinación lógica de la Idea, porque ya se ha dicho, y nunca debe perderse de vista para comprender el espíritu y el sentido real de la concepción hegeliana, que las determinaciones lógicas de la Idea, ó sea el génesis de los conceptos abstractos de la razón pura, se encuentran en el fondo de las restantes evoluciones de la Idea como naturaleza y como espíritu, predeterminan en cierto modo y contienen la razón suficiente de todas las demás determinaciones de la Idea, que son posteriores á las determinaciones de

la misma, en cuanto objeto y contenido de la lógica. Fiel á este principio, Hegel nos dice que la Filosofía de la escuela eleática corresponde al ser puro ó abstracto, la Filosofía de Heráclito responde á la determinación lógica ó concepto del *werden;* la Filosofía de Platón corresponde ó representa la categoría de la *esencia;* la Filosofía de Aristóteles es la Filosofía de la *noción*; la Filosofía de los neoplatónicos entraña y representa el concepto lógico de *totalidad.* Á este tenor, Hegel sigue estableciendo relaciones entre las diferentes fases y sistemas filosóficos y las determinaciones ó fases de la Idea, hasta llegar á la suya propia, la cual no hay para qué decir que es la más perfecta, toda vez que responde á la Idea como pensamiento puro, y entraña el saber absoluto *(absoluten Wissen)*, la visión ó percepción de la identidad de los contrarios en la superior unidad de la Idea.

La manifestación de la Idea como Derecho y como Estado, no constituye la evolución última y más perfecta de la misma, pues todavía le falta revelarse y manifestarse como *arte*, como *religión* y como *ciencia* ó Filosofía. Esta triple manifestación constituye el objeto y el contenido de la tercera parte de la *Filosofía del espíritu*; expresa el tercer momento de la evolución de la Idea como espíritu, y corresponde á lo que se llama espíritu *absoluto*, en contraposición al espíritu *subjetivo* y al espíritu *objetivo.* El arte es la materia idealizada, la compenetración de la materia y de la Idea, pudiendo decirse que la perfección y superioridad del arte se halla en relación con la mayor ó menor compenetración de la Idea y de la materia. La escultura, por ejemplo, es un arte más perfecto que la ar-

quitectura, porque encarna y reproduce la Idea de una manera más íntima. La poesía es la más perfecta entre todas las bellas artes, porque resume, concilia y sintetiza el ser de las otras; la poesía construye como la arquitectura, dibuja como la pintura, canta como la música y esculpe como la escultura.

La religión, según Hegel, viene en pos del arte, y es en cierto modo su producto; pues el hombre, después de haber representado y procurado expresar lo infinito por medio del arte, concibe y se representa este infinito como separado de la materia, del mundo y del hombre, como un ser extremadamente diferente de lo finito. En su concepto total y propio, la religión encierra tres términos ó momentos, lo infinito ó Dios, lo finito ó el hombre, y la relación entre Dios y el hombre. La historia de la religión no es más que el resultado y la expresión del predominio relativo de cada una de estas tres ideas en la conciencia de la humanidad. Para los hombres del antiguo Oriente, lo infinito ó Dios lo es todo, y el hombre significa muy poca cosa. Para los hijos de Grecia y Roma, el hombre lo es todo, y el infinito ó Dios desaparece, ó al menos pierde la preponderancia exclusiva que tenía en las religiones orientales. Para los cristianos, el punto capital é importante, el nudo esencial en la idea religiosa, es la relación entre Dios y el hombre realizada en Jesucristo por medio de la encarnación. Por lo demás, aquí, como en todas las partes de la concepción hegeliana, aparece la trilogía fundamental y universal. El Oriente con su afirmación del infinito, representa la tesis; la Grecia con la posición de lo finito enfrente de lo infinito, representa la antítesis; el Cristianismo conciliando y

uniendo en Jesucristo lo infinito con lo finito, representa la síntesis.

La última etapa de la evolución de la Idea como espíritu absoluto es la *ciencia*, es decir, la Filosofía, en la cual y con la cual la Idea se reconoce á sí misma, no ya sólo como pensamiento absoluto, como pensamiento sujeto-objeto, sino como la identidad absoluta de todas las cosas. La Idea, que, al transformarse en espíritu subjetivo y objetivo, se había reconocido como ser consciente y libre, como derecho, como moral, como Estado ó constitución político-social, se transforma y se revela como espíritu absoluto, según se ha dicho arriba, y después de recorrer las dos primeras etapas de esta evolución, después de manifestarse como *arte* y como *religión*, se manifiesta como *ciencia* absoluta, y entra en posesión de ésta porque y en cuanto se reconoce como identidad absoluta y universal, en cuya realidad una y suprema desaparece la oposición entre lo infinito y lo finito, entre la eternidad y el tiempo, entre la materia y el espíritu, entre lo ideal y lo real, entre la substancia y el accidente, entre el sujeto y el objeto, entre Dios y el mundo. En este tercero y último momento del *fieri*, del *devenir* universal de la Idea á través de la lógica, de la naturaleza y del espíritu con todas sus respectivas formas, la Idea se reconoce como ser absoluto, y, por consiguiente, como Dios. Dios, pues, es el término final del *devenir* universal de la Idea, y, por consiguiente, *est in fieri* durante los momentos del *devenir* que preceden lógicamente al momento final, síntesis definitiva y última del *devenir* universal, necesario y dialéctico de la Idea.

Pero este Dios no es un ser especial y distinto de

los demás seres, y mucho menos distinto del hombre. Dios es el ser absoluto é idéntico en su substancia y esencia con la substancia y esencia de todas las demás cosas; es la totalidad del ser *(das Ganze)*, es la Idea misma considerada en sus últimas evoluciones, considerada en cuanto adquiere conciencia de sí misma en el hombre: *Gott ist Gott nur insofern er sich selber weiss; sein sich Sich-Wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen.*

Una vez colocada la razón humana en la cumbre de la ciencia absoluta, última evolución y revelación de la Idea; desde el instante en que la razón del hombre entra en posesión de esa ciencia, descubre y ve y demuestra la identidad real de todas las cosas en la Idea como absoluta, y, lo que es más aún, la identidad de lo idéntico y de lo no idéntico *(das Absolute ist die Identitat des Identischen und Nicht-Identischen)*, con lo cual dicho se está que no hay ni puede haber oposición alguna, por grande que sea, que no desaparezca y sea anulada y absorbida en la Idea como Absoluto. Si lo idéntico y lo no idéntico son una misma cosa y se identifican en el Absoluto, Hegel es consecuente y lógico cuando enseña que la Idea es la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del cuerpo y del alma; que la luz pura y las puras tinieblas son lo mismo *(das reine Licht ist reine Finsterniss)*, y que hay identidad también entre el ser y la nada, puesto que la nada, en cuanto tal y como semejante á sí misma, es justamente la misma cosa que el ser: *Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, eben so umgekehrt dasselbe, was das Sein ist.*

Algunos discípulos de Hegel hicieron y hacen es-

fuerzos para atenuar la crudeza de estas aserciones, interpretándolas, ora en éste, ora en aquel sentido. Sea de esto lo que quiera, la verdad es que semejantes afirmaciones, falsas como son en sí mismas y radicalmente erróneas, todavía ofrecen cierta relativa legitimidad lógica, consideradas como derivaciones y aplicaciones de la identidad absoluta de la Idea consigo misma y con sus múltiples determinaciones, tesis fundamental de la concepción hegeliana como sistema filosófico.

Pero Hegel, presintiendo y experimentando sin duda el vacío real de semejantes afirmaciones, la falsedad originaria de las mismas, quiso robustecerlas por medio de demostraciones ó pruebas especiales y directas, y al hacerlo, se le ve descender á terreno evidentemente sofístico, arrastrado por la fuerza de las cosas. Para convencerse de ello, vamos á exponer con la claridad posible el razonamiento, por medio del cual pretende probar la identidad real de las cosas, aun de aquellas que se nos ofrecen como contrarias, diferentes ú *otras* entre sí.

Alguna cosa (por ejemplo, esta mesa), es en sí misma y por sí misma *otra cosa* (respecto de esta piedra, por ejemplo). Por otro lado, esta *otra cosa* (la piedra) es también en sí misma y por sí misma *alguna cosa*, y es además *otra cosa* (respecto de la primera *alguna cosa*, ó sea la mesa): luego la mesa y la piedra son una misma cosa, son idénticas, puesto que las dos son *alguna cosa* y las dos son *otra cosa*. De otra manera, y empleando el ejemplo del mismo Hegel: si suponemos dos seres, de los cuales el uno se llama A y el otro se llama B, es claro que el ser B es *otro* del ser A; pero al propio

tiempo el ser A es *otro* del ser B: luego el ser A y el ser B son lo mismo, puesto que á los dos conviene igualmente y de la misma manera ser y apellidarse *otro* (1), como son también los dos *algo,* ó sea *alguna cosa*, y, por consiguiente, idénticos también por este lado.

Con respecto al Cristianismo, Hegel, como la mayor parte de sus predecesores y sucesores, desfigura y aniquila los dogmas, á fuerza de querer expresarlos y encerrarlos en fórmulas de la Filosofía especulativa é idealista. El dogma de la Trinidad, por ejemplo, es la expresión simbólica de los tres momentos capitales de la evolución de la Idea. Dícenos la ciencia absoluta, en efecto, que la Idea es pensada y existe: *a)* primero, en sí misma, como ser en sí; *b)* después como distinta y opuesta á sí *(anders sein)* ó como *ser-otro* que se realiza, concreta y exterioriza á través de formas y determinaciones múltiples, y *c)* en tercer lugar, como identidad de lo ideal y lo real, de lo infinito y lo fini-

(1) Para que no se crea que exageramos, he aquí las palabras de Hegel, en que se resume esta argumentación, la misma que expone y desarrolla más extensamente en otros pasajes: «Wenn wir ein Dasein A nennen, das andere aber B, so ist zunächst B als das Andere bestimmt. Aber A ist eben so sehr das Andere des B. Beide sind auf gleiche Weise auch Andere. Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderer bestimmt, hiermit dasselbe.»

Creemos excusado llamar la atención del lector sobre lo pueril, hasta rayar en ridículo, del sofisma contenido en este pasaje, así como en la argumentación expuesta en el texto. Como se ve, aquí no hay más que un sofisma vulgar, un juego de palabras, una argumentación en que se confunde é identifica el significado material de los términos con sú significación formal y real objetiva, un sofisma análogo al que se comete cuando se dice: el carnero es un animal: es así que el primer signo del zodiaco es el carnero: luego el primer signo del zodíaco es un animal.

to. El primer momento de la Idea representa la noción del *Padre:* la segunda persona de la Trinidad ortodoxa, ó sea el *Hijo*, es la Idea considerada en el segundo momento de su desarrollo. El *Espíritu-Santo* es la Idea considerada en su tercer momento ó determinación, cuando, á través de las formas finitas, adquiere la conciencia de sí misma, ó, lo que es lo mismo, se conoce como espíritu absoluto y como identidad absoluta de todas las cosas.

Hegel desfigura y anula en realidad el misterio de la Encarnación, misterio que, en unión con el dogma de la Trinidad, constituye el eje central de la Religión cristiana. Lo que es para el Cristianismo unión real del hombre y Dios, ó, mejor, de la naturaleza humana y de la divina en la persona del Verbo y en el Cristo de la historia, es para el filósofo alemán la unión de Dios con el hombre, según que el primero adquiere conciencia de sí mismo en el hombre y por el hombre, ó, hablando más propiamente, la unión de Dios con el hombre consiste y se verifica según que la Idea, al adquirir conciencia de sí misma en el hombre, después de haber atravesado otros estados y formas inconscientes, reconoce su identidad real y substancial con el hombre. Para la Filosofía ó ciencia *absoluta*, última etapa, como hemos visto, de la evolución de la Idea, el dogma cristiano de la Encarnación, y el dogma de la Trinidad y los demás dogmas, son verdaderos, no como expresión de la realidad objetiva é histórica que les atribuye el vulgo, sino como expresión mística de la verdad, como formas simbólicas de la realidad superior, cuyo conocimiento pertenece exclusivamente á la *ciencia absoluta,* la cual entraña una forma ó determi-

nación de la Idea, superior á la forma *religiosa*, y, por lo mismo, más íntimamente enlazada con la verdad y realidad absoluta.

§ 12.

CRÍTICA.

Al recorrer el sistema hegeliano y terminar su exposición sumaria, encuéntrase el espíritu en una situación difícil, y hasta pudiéra mos decir sometido á *la ley de contradicción*, que tan importante papel desempeña en este sistema filosófico. El espíritu siéntese por de pronto solicitado, movido y arrastrado á la admiración y al entusiasmo en presencia de esa concepción gigantesca, que entraña la síntesis científica más general, más sistemática y más comprensiva de cuantas han aparecido en el campo extenso de la historia de la Filosofía: en presencia de ese grande organismo informado por un método inflexible, idéntico, universal; de ese grande organismo en cuyo fondo palpita la Idea como su verdadera y única forma substancial; de ese grande organismo vivificado por una idea central, que reaparece y se encarna en todos los puntos de la circunferencia, y que contiene la razón suficiente, la explicación de la naturaleza y del espíritu, de Dios y del hombre, de la historia de la humanidad y de la historia de la Filosofía, de la historia de las religiones y de la historia de los Estados, de la libertad y de la felicidad, y, finalmente, del arte, de la religión y de la ciencia. Así no es de extrañar la influencia extraordinaria, universal y decisiva que el pensamiento

hegeliano ha ejercido sobre el pensamiento contemporáneo en todas sus esferas. Filosofía y religión, ciencia y artes, literatura é historia, la poesía y el lenguaje, todos los ramos, en fin, del saber, se hallan más ó menos penetrados é influídos por el pensamiento de Hegel: en todos se descubren señales visibles, vestigios incontestables de su método, de sus ideas, de sus puntos de vista, de sus principios. En este concepto, la personalidad científica de Hegel es de las más imponentes y extraordinarias que registra la historia.

Justificada y muy justificada, útil y provechosa además sería la influencia científico-literaria ejercida por el filósofo de Stuttgardt, si la verdad y solidez de la doctrina se hallaran en relación y armonía con la profundidad aparente, con la grandiosidad externa de su sistema. No sucede así, por desgracia: cuando el espíritu, deslumbrado un momento por el brillo esplendente de esa grandiosidad externa y de las majestuosas y bellas proporciones del edificio, penetra en su interior, experimenta amarga cuanto inevitable decepción. La ilusión desaparece por completo para cualquiera que con mirada escrutadora y penetrante llegue hasta el fondo del sistema, en donde descubrirá sólo una concepción, cuya base es la nada ó el no-ser, cuya ley interna es el absurdo ó la contradicción, cuya esencia íntima y verdadera se resuelve en panteismo ateo con todas sus consecuencias y derivaciones lógicas.

La base de la concepción hegeliana es la Idea. Todas las cosas deben su origen, su realidad y su esencia al desarrollo ó *processus* ordenado y progresivo de

la Idea, bien sea que este *processus* se deba tomar en sentido cronológico, bien sea que exprese sólo el orden ó sucesión lógica, como pretenden los más fervientes partidarios de Hegel. El momento inicial de la Idea como origen de las cosas, su primera determinación, es el *ser* puro ó abstracto, el cual es una misma cosa con la nada *(Sein und Nichts ist dasselbe)*, ó se identifica con el no-ser. Y porque el ser y la nada se contradicen y niegan, por eso precisamente, ó sea en virtud de su contradicción inmediata, se resuelven en un tercer término, que es el *fieri* ó venir-á-ser *(devenir, werden)*, primera realidad concreta, en la cual la nada ya no permanece nada, sino que se transforma ó convierte en su contrario, que es el ser: *das Werden enthält, dass Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in Sein anderes, in das Sein übergehe.*

No contento con esto, ó, mejor dicho, en relación con esta doctrina y como aplicación de la misma, Hegel rechaza como falso el axioma que supone y afirma que de la nada, nada puede salir, y que lo que es real sólo puede proceder de algo real, maravillándose en cierto modo *(es muss aber als wunderbar auffallen, die Sätze: Aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiter ganz unbefangen zu sehen)* de que todavía el pensamiento contemporáneo no haya reconocido la inexactitud de dicho axioma.

Doctrinas son estas que no pueden menos de producir el vacío en torno del sistema hegeliano. La negación de la distinción radical y absoluta entre el ser y el no-ser, entraña la negación del principio de contradicción, y el principio de contradicción es base y

condición indispensable de la ciencia, es la ley misma del pensamiento. Creemos que en Hegel hay algo más que un gran sofista, á pesar de lo que dice Gratry; pero creemos también que, á pesar de las explicaciones, comentarios y atenuaciones de los discípulos de Hegel sobre este punto, su teoría del génesis del *devenir*, su afirmación de la identidad entre el ser puro y la nada, hieren de muerte la concepción del filósofo de Stuttgardt.

«La lógica, la naturaleza y el espíritu, escribe Vera, no son más que tres partes de un solo y mismo todo. Ni las especies, ni las esencias, ni las relaciones de los seres son creadas, según acabamos de demostrar. Lo que es producido por medio de la creación, son los fenómenos, son las existencias individuales y finitas, y sólo en este sentido se dice que el mundo es creado.» Estos pasajes, con otros muchos análogos que pudiéramos citar del ferviente adepto del hegelianismo, serían suficientes para probar que la idea panteista anida en el fondo de este sistema. Pero la verdad es que no se necesita acudir al testimonio de sus discípulos y partidarios para descubrir y reconocer que el panteismo, y el panteismo ateista, es lo que constituye la esencia y el contenido real de la teoría hegeliana. Porque panteismo, y panteismo esencialmente ateo, es preciso reconocer en esa construcción gigantesca, que, partiendo de la nada, ó, si se quiere, tomando por punto de partida la pura potencia, la potencialidad nuda del ser, nos conduce, marchando sobre la ruína del principio de contradicción, sobre la tesis de la identidad entre el ser y la nada, á un Dios que se objetiva y condensa en la naturaleza y en la humanidad,

á un Dios que llega á serlo, que adquiere la divinidad en cuanto y porque adquiere conciencia de sí mismo en el hombre *(Gott ist Gott nur insofern er sich selber weiss; sein sich Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen)* y por el hombre; á un Dios que, antes de ser y apellidarse Dios, es impulsado fatalmente por la ley dialéctica á pasar, por medio de una serie de evoluciones sucesivas y ascendentes, desde la materia inorgánica hasta el cerebro del hombre, desde la materia primitiva é informe hasta el organismo humano, desde el espacio puro hasta los grandes cuerpos siderales, desde las fuerzas químicas y la vida vegetal hasta la sensación y la inteligencia; á un Dios, en fin, que jamás puede llegar á ser realmente Dios, no ya sólo porque Dios, ó no existe, ó es perfectísimo é infinito desde la eternidad y *pro priori* á todo otro ser y á toda mutación, sino también porque se supone indefinida y eterna su elaboración: *Deus est in fieri.* Porque es preciso no perder de vista que el Dios de Hegel no es siquiera el ser absoluto de Schelling, ni el yo puro de Fichte; es el movimiento mismo, es la sucesión indefinida, es la generación perpetua de las cosas, y, por consiguiente, Dios nunca existe ni puede existir como ser absoluto y permanente, sino como resultado y expresión del *processus* universal, como elaboración sempiterna, como ser ó realidad que se hace *(wird)*, que está sujeto siempre al *fieri*, que siempre se halla en período de formación, como un Dios cuya divinidad se está haciendo: *Gott ist in Werden.*

Si la privación de las gracias actuales que lleva consigo la caída en nuevos pecados, constituye, según la Teología católica, uno de los mayores castigos que

Dios impone al hombre en pena de su rebeldía y menosprecio de la voluntad divina, también puede decirse que el error, siquiera sea el error en sus formas más brillantes y seductoras, es el mayor castigo de la razón humana cuando, arrastrada por la ola de la soberbia, va á estrellarse contra el trono del Altísimo. Tal es el pensamiento que surge espontáneamente en el corazón del hombre cristiano, en presencia de ese panteismo brutalmente ateista que palpita en el fondo de la concepción hegeliana, que representa y sintetiza el esfuerzo titánico de uno de los genios más poderosos que vieron jamás los siglos. Porque ello es cierto que panteismo, y panteismo esencialmente ateo, es lo que representa y constituye la última palabra y el contenido real de esa concepción que produce vértigos por su originalidad profunda, por la unidad fascinadora de sus aplicaciones, por sus vastas proporciones como sistema filosófico; de esa soberbia y colosal pirámide de los tiempos modernos, que, á pesar de tener la nada por base y por cúspide la negación de Dios, representa y entraña la revelación más sorprendente del alcance y poderío de la razón humana, y la revelación de que bajo las inspiraciones de la idea cristiana, el Aristóteles de los tiempos modernos, el profeta panlogista de la idea, hubiera podido ser el Santo Tomás del siglo XIX.

En resumen: hay en la concepción de Hegel puntos de vista sorprendentes, bellezas admirables, pensamientos profundos, intuiciones luminosas del genio, muy á propósito para seducir y capaces de ejercer fascinadora influencia sobre el espíritu; pero esa grande concepción inspira é inspirará siempre profundas y justificadas repulsiones á todo espíritu reflexivo y

amante de la verdad, cuando, penetrando en su fondo, vea que se trata de una concepción en la cual se afirma que el ser y la nada son idénticos, que el principio de contradicción carece de verdad, que el individuo es una gota de agua en el torrente del espíritu universal y objetivo, que la victoria y la fuerza se identifican con la justicia, que la ley de la historia es el fatalismo ó sea la ley dialéctica necesaria é inflexible de la Idea, que el espíritu humano y el espíritu divino son una misma substancia, que Dios *se hace* y que su esencia consiste en un *devenir* sempiterno, y viene á ser el resultado de una elaboración evolutiva y ascendente. Y cuenta que aquí hablamos solamente de la concepción hegeliana, examinada en el terreno de la razón pura ó natural, y, por consiguiente, haciendo caso omiso de su espíritu esencialmente racionalista y anticristiano.

En una palabra: Hegel es á la vez un gran pensador y un gran sofista: en su Filosofía, al lado de pensamientos profundos y de rasgos luminosos, abundan las paradojas y los sofismas más vulgares.

Cierto que en presencia de esos profundos pensamientos, de esos rasgos luminosos, de esa construcción gigantesca, el espíritu se siente solicitado y como impelido á la admiración y al entusiasmo; pero al ardor del entusiasmo sucede bien pronto una especie de escalofrío que parece circular por las venas, cuando se reflexiona que el filósofo de la Idea, después de amontonar abstracciones sobre abstracciones, concluye por desvanecerse cual efímera y prestigiosa sombra en las frías y silenciosas regiones de la contradicción, del sofisma y de la nada.

Antes de poner término á esta exposición y crítica de la Filosofía de Hegel, séanos permitido indicar que algunos de sus puntos de vista más originales ofrecen ciertas analogías y afinidades con algunas ideas y teorías de los escolásticos, siendo muy posible, y aun probable, que Hegel se inspiró en ellas. Así, por ejemplo, la teoría de éste acerca del *werden* ó *hacerse* de las cosas, parece ser una aplicación y trae á la memoria la definición del movimiento, según los escolásticos: *Actus entis in potentia prout in potentia*, el acto de un ser que está en potencia, considerado precisamente según que está en potencia. El movimiento es acto ó actualidad respecto del sujeto que *antes* estaba en potencia para moverse y adquirir por medio de este movimiento alguna actualidad, algún modo, alguna realidad (la mano que adquiere sucesivamente el calor que antes no tenía, el cuerpo que pasa del lugar A al lugar B), hacia la cual se mueve ó aproxima; pero que *todavía* no tiene, y por consiguiente todavía está en potencia *(prout in potentia)* con respecto á ella, aunque ya está en acto con respecto al estado anterior, ó sea al término *a quo*. El *fieri* ó hacerse de Hegel, su *werden* primitivo y lógico, entraña un acto, algo de actual con respecto al sujeto que le sirve de término *a quo*, que es el ser abstracto ó indeterminado que representa la nuda potencia para el ser concreto, para la realidad, pero un acto que le corresponde considerado como todavía en potencia, y como en camino para llegar al acto perfecto, á la esencia determinada, la cual es como el término *ad quem* del *werden*, del *hacerse* de la cosa, ó sea del movimiento por medio del cual la cosa posible pasa á adquirir alguna de las muchas actualidades y reali-

dades que estaban contenidas en ella de una manera potencial, en estado de posibilidad pura. Así, pues, la noción del *werden* hegeliano tiene grande analogía, por no decir perfecta semejanza, con la noción esencial del movimiento, según la comprendían y explicaban los escolásticos en la definición: *actus entis in potentia prout in potentia.*

No es menor la afinidad de doctrina que existe entre Hegel y Santo Tomás con respecto á la constitución interna de las categorías de la razón pura. Por parte del génesis ó del proceso generador de las categorías, nada hay de común entre Santo Tomás y Hegel; pues el primero, sin anular ni destruir el principio de contradicción, explica el génesis, la distinción y el orden de las categorías racionales por medio de las diferencias genéricas y específicas, de las cuales dice que son *seipsis primo diversae*, y por medio de las maneras diversas de afectar ó modificar la substancia.

Empero, por parte de la constitución racional é interna, por decirlo así, de las categorías, puede decirse que hay perfecto acuerdo entre el doctor panlogista y el Doctor Angélico. Porque, como Hegel y siglos antes que Hegel, Santo Tomás había dicho y enseñado,

a) Que el ser, considerado en toda su universalidad *(ens in communi, ens communissimum)*, es el concepto más indeterminado y el menos real objetivamente entre todos los conceptos, aunque sin identificarlo con la nada, como Hegel;

b) Que el ser es el principio general de todas las categorías, no solamente por cuanto les sirve de punto de partida, sino principalmente porque representa un elemento esencial de las mismas, puesto que el ser es

un concepto trascendental que se encuentra embebido necesariamente en todo otro concepto;

c) Que, por consiguiente, las categorías, como la cantidad, la relación, la cualidad, pueden y deben considerarse como modos del ser. Que si Hegel considera al ser puro é indeterminado como el elemento primordial é inherente en los demás conceptos y categorías lógicas, también para Santo Tomás todos los demás conceptos de la razón representan otras tantas modificaciones y como adiciones *(oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens)* de la idea de ser; y si para Hegel las categorías son evoluciones y determinaciones del ser, también para Santo Tomás los géneros supremos, ó sea las diez categorías, se constituyen, no por adición de elementos extraños, sino por contracción y determinación del mismo ser, representan determinados modos del ser: *Ens contrahitur per decem genera* (los diez predicamentos ó categorías), *quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquod accidens, vel aliquam differentiam, quae sit extra essentiam, sed determinatum modum essendi.*

§ 13.

MOVIMIENTO HEGELIANO.

Poderoso y extenso fué el impulso, grande fué la influencia ejercida por la concepción hegeliana sobre el espíritu de sus contemporáneos. Aún hoy, á pesar del medio siglo que ha pasado sobre el sepulcro de

Hegel, descubrimos vestigios permanentes de sus teorías, huellas profundas y muy marcadas de su pensamiento en todos los ramos del saber humano.

Haciendo caso omiso de la escuela teológica de Tubinga, derivación espontánea y aplicación más ó menos completa de la doctrina de Hegel, la cual mereció las preferencias de Baur; prescindiendo igualmente del eclecticismo que lleva en su seno el principio hegeliano, como veremos después, el movimiento filosófico provocado por Hegel de una manera más inmediata y directa, se halla representado, ya por los que se dedicaron á exponer y comentar sus principios en sentido moderado y conservador, ya por los que, llevando estos principios á sus últimas consecuencias y extremando acaso el alcance y aplicaciones de aquéllos, no retroceden ante afirmaciones y negaciones las más audaces y radicales, lo mismo en el terreno filosófico, social y político, que en el terreno religioso, formando la *extrema izquierda* hegeliana.

La *derecha* hegeliana,—denominación en la que comprendemos ó incluímos lo que algunos llaman *centro* hegeliano,—tiene por representantes á filósofos y teólogos que emprendieron la tarea, ora de defender las ideas relativamente espiritualistas y religiosas de Hegel, ora de desenvolver y aplicar sus teorías, su método y sus tesis principales en sentido conservador y cristiano en el terreno teológico, en el filosófico, y hasta en el político-social.

Los representantes de esta dirección son muy numerosos, y como sucede y es preciso que suceda en semejantes casos, se hallan separados por una infinidad de diferencias y matices, en orden á la verdad, al

sentido y á las aplicaciones de la doctrina de Hegel. Porque es grande la distancia que separa el criticismo exageradamente naturalista de Baur y la escuela de Tubinga, y el teismo cristiano de Hermann Fichte y de Weisse. Mientras éste se aproxima al teismo de la Filosofía católica, y casi reniega del panteismo, el primero tiende mano amiga á Strauss y toma posiciones en los confines de la izquierda hegeliana.

La doctrina de esta última escuela representa principalmente la evolución de la teoría de Hegel acerca del origen y naturaleza de Dios; porque si Dios sólo es Dios cuando adquiere conciencia de sí mismo en el hombre; si entra en posesión de la divinidad por medio y á causa de la conciencia humana, la izquierda hegeliana tiene razón al proclamar el ateismo y el materialismo con todas sus consecuencias. Porque parece excusado recordar que la llamada izquierda hegeliana es la madre legítima de la escuela paladinamente materialista y atea de nuestros días. En todo caso, veremos pronto que los representantes más genuínos de la izquierda hegeliana nada tienen que envidiar en este concepto á los representantes contemporáneos de la escuela materialista. Cierto que esta última hace caso omiso del nombre de Hegel y de sus teorías; pero ya hemos demostrado en otra parte (1) que, «si para el materialista, el ser ó substancia que preexiste á la inteligencia ó pensamiento del hombre y que constituye su esencia real, es la materia, para Hegel es la *Idea*, la cual se transforma primero en materia y después en inteligencia, y *llega á ser* pensamiento ó espíritu en

(1) *Estudios religiosos, filosóficos*, etc., t. I, p. 243.

virtud del movimiento lógico de la misma, así como la materia del positivista llega á ser inteligencia ó pensamiento en virtud del movimiento ó transformación realizada en la materia por la fuerza». Penetrando en el fondo de las cosas, no es difícil convencerse de que es muy pequeña la distancia que separa la teoría hegeliana de la teoría ateo-materialista de nuestros días, sin que por esto desconozcamos que la primera es infinitamente más comprensiva que la segunda, y que abraza puntos de vista y horizontes que no caben dentro de los moldes estrechos y mezquinos del actual positivismo materialista.

En atención á que debemos ocuparnos más adelante de los partidarios del indicado materialismo, omitimos aquí sus nombres, aunque tienen legítimo derecho para formar entre los representantes de la izquierda hegeliana; porque, en realidad de verdad, el positivismo materialista de nuestros días bien puede considerarse como una prolongación y desarrollo de las doctrinas y tendencias propias de la izquierda hegeliana.

Por lo demás, esta última escuela tuvo y tiene representantes, no sólo en el terreno propiamente filosófico, sino también en el literario y en el político-social, como lo prueban los nombres de Gutzkow, Steine, Schefer, Mundt, Heinzen, Blum, Marx, con otros muchos, sin contar á Proudhon, de quien hablaremos después.

En resumen: el movimiento hegeliano, tomado en conjunto y abstracción hecha de la diversidad de matices y tendencias, es uno de los más universales que registra la historia de la Filosofía. Porque la verdad es

que, á contar desde su aparición, apenas se encuentra filósofo de nombre en el campo racionalista que no se halle más ó menos influído por las ideas del hegelianismo, siendo de notar que no se libran de esta influencia oculta é insensible aun aquellos que gozan fama de pensadores originales y de primera talla, como son Schopenhauer, Herbart y Hartmann.

§ 14.

LA DERECHA HEGELIANA.

La derecha hegeliana abraza dos direcciones: una propiamente filosófica, cuyos representantes, partiendo del punto de vista hegeliano acerca de la identidad entre lo ideal y lo real, y aceptando algunas de sus principales ideas, esforzáronse, sin embargo, y trataron de poner el panteismo de Hegel en relación y contacto con el teismo personal, y alguno de ellos hasta con el teismo cristiano. Así es que esta dirección de la derecha hegeliana puede considerarse como un ensayo de transformación del sistema de Hegel en sentido teista, y como un movimiento de aproximación á las tesis fundamentales de la metafísica cristiana referentes á la existencia personal y atributos de Dios, á la inmortalidad del alma humana y á la existencia de la vida futura.

Los principales representantes de esta fase de la derecha hegeliana, son:

a) *Hermann Fichte*, autor de varias obras escritas

en este sentido, y entre ellas su Antropología ó *Doctrina acerca del alma humana*, desenvolvimiento y confirmación de la que había escrito años antes, rotulada: *La idea de la personalidad y de la permanencia individual.*

b) *Ulrici*, el cual, después de escribir acerca del principio y el método de la Filosofía de Hegel, la desenvolvió en sentido contrario al panteismo rígido, y con tendencia al teismo en varias de sus obras, entre las cuales merecen citarse en este concepto la que lleva por título *Dios y la Naturaleza*, y la que tiene por epígrafe *Cuerpo y Alma.*

c) *Weisse*, el cual, en su *Dogmática filosófica*, ó *Filosofía del Cristianismo*, intentó idealizar los dogmas cristianos en sentido hegeliano, pero dándoles una significación más natural, más científica y más aproximada á la realidad histórica. En su *Idea de la Divinidad* y en sus *Fundamentos de la Metafísica*, Weisse discurre en sentido más deista y más cristiano que su inspirador y maestro Hegel.

La otra dirección ó fase contenida en la derecha hegeliana es la dirección que pudiera llamarse *filosófico-teológica*, la cual aspira á conciliar la Filosofía con la Teología, é intenta exponer y afirmar los dogmas revelados por medio de la doctrina de Hegel. El filósofo de Stuttgardt había dicho que el objeto y el contenido real de la idea religiosa y de la idea filosófica son substancialmente idénticos, distinguiéndose sólo entre sí de una manera accidental, por cuanto que la idea religiosa, la religión, se mueve en la esfera de la imagen ó del símbolo, al paso que la Filosofía ó ciencia absoluta se mueve en la esfera de la realidad objetiva, ó, si

se quiere, en la esfera de la intuición de la identidad absoluta.

No pocos teólogos protestantes, entusiasmados grandemente con esta teoría hegeliana acerca de la unidad substancial y la diferencia accidental entre la religión y la ciencia, tomáronla por punto de partida para sus especulaciones, levantando sobre esta base construcciones más ó menos sistemáticas é ingeniosas para establecer y demostrar la más perfecta concordia entre la Filosofía y la Teología cristiana, la armonía completa y la casi identidad entre la ciencia humana y el dogma divino. Como era de suponer, estas tentativas para armonizar la Filosofía hegeliana con la doctrina del Evangelio y para explicar los dogmas y misterios del Cristianismo con la idea de Hegel, dieron por resultado una especie de sincretismo híbrido, en que el contenido real y el valor histórico de los dogmas cristianos se desvanecen, anulados y absorbidos por las fórmulas de la concepción idealista del filósofo de Stuttgardt. En este concepto, esta fase de la derecha hegeliana puede apellidarse el antecedente, la preparación lógica de la teología semiracionalista de Bruno Bauer y de la escuela crítica de Tubinga, cuya última y lógica consecuencia es ese protestantismo liberal de nuestros días, que apenas conserva del Cristianismo más que el nombre.

Los principales representantes de la fase filosófico-teológica de la derecha hegeliana, son:

a) *Daub*, el cual, después de haberse inspirado sucesivamente en Kant y en Schelling, en la última y más importante etapa de su vida intelectual, abrazó con entusiasmo las ideas de Hegel, y dedicó todas sus

fuerzas y escritos á exponer y aplicar la especulación hegeliana á la teología y á los dogmas del cristianismo. Así es que el teólogo alemán , después de afirmar que Dios se revela á sí mismo en la razón del hombre, añade que esta revelación de Dios en el espíritu humano es la que constituye la esencia, ó al menos el fundamento inmediato de la religión , la cual viene á ser la conciencia que Dios tiene de sí mismo en el hombre. Esta conciencia, y por consiguiente la religión, tomada en general, está sujeta á vicisitudes, y reviste diferentes formas y caracteres, en armonía con las condiciones de las edades y de los pueblos, hasta llegar á la religión cristiana, en la cual y con la cual adquiere la forma perfecta y definitiva , y reviste el carácter de religión de lo Absoluto.

Á este tenor, Daub sigue exponiendo, ó, digamos mejor, desfigurando los dogmas cristianos; y al entregarse á esta tarea, hace caso omiso de la Sagrada Escritura y de la crítica histórica , para atenerse casi exclusivamente á la especulación hegeliana.

b) *Marheineke* es acaso el representante más genuíno y el más completo de la fase filosófico-teológica de la derecha hegeliana. Durante la primera mitad de su vida literaria, su pensamiento se mantuvo flotante entre Schelling y Schleiermacher, inspirándose simultáneamente en los dos y en Kant; pero á contar desde 1820, y sobre todo á contar desde la segunda edición, en 1827, de su obra capital en este terreno : *Doctrinas fundamentales de la dogmática cristiana considerada como ciencia*, Marheineke aparece completamente inspirado y dominado por la Filosofía hegeliana, la cual, no sólo es para el teólogo alemán la Filosofía definiti-

va, sino que, en su calidad de profesor, dedicó un curso especial á exponer y enseñar la aplicación de la Filosofía de Hegel á la Teología.

En conformidad y armonía con sus ideas y convicciones hegelianas, Marheineke enseña que la idea de Dios, que es la idea madre de la Teología, no es una simple representación, sino que es la misma esencia divina inmanente en el pensamiento del hombre, y que, así como la ciencia absoluta ó general es el desarrollo lógico de la Idea, así la ciencia dogmática ó teológica es el desenvolvimiento de la Idea considerada como Dios. Éste, ó, mejor dicho, la Idea-Dios considerada en su existencia abstracta, ó sea como substancia infinita en sí, indiferente é impersonal, forma el objeto de la primera parte de la ciencia dogmática. La segunda trata de la Idea divina, según que se manifiesta en el Hijo, en el mundo y en el Hombre-Dios ó el Cristo; y, finalmente, la tercera parte de la ciencia dogmática tiene por objeto el conocimiento de Dios como Espíritu absoluto y universal, en el cual, y por medio del cual, la Idea adquiere la conciencia definitiva y absoluta de sí misma en la Iglesia.

El Cristianismo es la síntesis de lo finito y lo infinito, y su carácter esencial es la divinización del hombre y la humanización de Dios, las cuales son corolarios lógicos de la identidad real y primitiva entre lo finito y lo infinito. Dios y el hombre son dos elementos de la Idea, dos fases del espíritu absoluto. El estado de inocencia es la identidad primitiva del espíritu finito y del infinito, según que éste todavía no se halla en posesión de la conciencia.

La creación es eterna, como lo es la Idea, pues ésta,

sin la creación que le da cuerpo en la naturaleza y vida consciente en el hombre, sería una mera abstracción. Esto quiere decir, en buenos términos, que no hay más creación que la evolución dialéctica de la Idea en la lógica, en la naturaleza y en el espíritu.

Á este tenor, Marheineke sigue exponiendo en sentido hegeliano el misterio de la Trinidad, el pecado original, la Encarnación, y los demás dogmas principales del Cristianismo, siendo excusado advertir que su Cristología es una Cristología esencialmente hegeliana.

c) La dirección hegeliana teológica iniciada por Daub y desarrollada en grande escala por Marheineke, fué también aplicada y defendida por otros varios escritores alemanes, entre los cuales sobresalen *Goëschel*, cuya interpretación de los dogmas cristianos, aunque hegeliana en el fondo, se acerca más á la verdad teológica, y no es tan panteista é idealista como la de Marheineke. Lo mismo puede decirse de *Rosenkranz*, uno de los discípulos más entusiastas de Hegel, y uno de los que con mayor habilidad supo aplicar los principios de su Filosofía á la ciencia teológica. *Schaller*, sin perjuicio de inspirarse en la Filosofía de Hegel, como los demás representantes de la derecha hegeliana, en su *Cristo histórico* combatió las exageraciones y las teorías místicas de Strauss. Finalmente, *Hasse* ensayó aplicar, ó, digamos mejor, explicar la historia de la Iglesia por medio de las categorías lógicas de la Idea hegeliana.

§ 15.

LA IZQUIERDA HEGELIANA.

Cuando la fermentación de los espíritus, provocada por la aparición de algún gran sistema filosófico, da origen á direcciones ó escuelas diferentes, suele acontecer que esas direcciones, que en sus primeros pasos eran divergentes y encontradas, con el transcurso del tiempo y el choque de las ideas se hacen paulatinamente convergentes y afines, hasta que una de ellas, sobreponiéndose á la otra, la vence, y la absorbe y la anula, ó transforma en su propia substancia.

Esto es lo que puede decirse que sucedió con la Filosofía hegeliana. Solicitada al principio en sentido opuesto por la derecha y por la izquierda, esta última absorbió por fin á la primera. Ni podía suceder de otra manera; porque si las cosas caen del lado á que se inclinan, la derecha hegeliana, que llevaba en su seno el panteismo y el racionalismo naturalista, debía inclinarse y caer definitivamente del lado de la izquierda, concluyendo por identificarse con ésta. El simbolismo científico de Marheineke y la aplicación de las categorías hegelianas al dogma y aun á la historia del Cristianismo, que hicieron algunos representantes de la derecha, impulsaban ya á ésta hacia la izquierda; pero esta impulsión convirtióse en rápido descenso hacia la misma bajo la pluma de Bruno Bauer y con los trabajos de la escuela de Tubinga.

Los rudos golpes descargados por el primero contra

la Teología cristiana, no menos que sus sátiras contra las tendencias abstractas y los idealismos metafísicos y teológicos del pensamiento alemán, estrecharon las distancias entre la derecha y la izquierda hegelianas, inclinando la balanza hacia la última.

Los trabajos histórico-críticos de la escuela de Tubinga, y principalmente los de su jefe Baur, acortaron más y más estas distancias, hasta que la derecha hegeliana concluye lógicamente por dar la mano á la izquierda, y confundirse con ésta en la persona y escritos de Strauss, como veremos luego. Sabido es que la crítica naturalista y sistemática de la escuela de Tubinga acerca de los fundamentos y fuentes del Cristianismo, vino á parar á su última y legítima conclusión, que es la negación de lo sobrenatural; y la negación de lo sobrenatural es la premisa propia, ó, mejor dicho, es ya la primera etapa de la izquierda hegeliana.

§ 16.

STRAUSS.

Nació *Strauss* (David Federico) en el año de 1808, y después de hacer sus primeros estudios académicos en el seminario de Blaubeuren, pasó á Tubinga, donde la lectura de la *Fenomenología de Hegel* le inspiró bastante entusiasmo por este filósofo, y hasta se supone que hizo un viaje á Berlín con el objeto de conocer y tratar al gran filósofo, objeto que no pudo realizar por haber muerto Hegel en aquellos días.

Sea de esto lo que quiera, Strauss publicó en 1835

su *Vida de Jesús*, que produjo sensación profunda y provocó vivas polémicas en la Alemania. En esta obra, que viene á ser una evolución progresiva de la escuela de Tubinga, Strauss ataca al sobrenaturalismo cristiano en su misma raíz, intentando probar que los hechos narrados en el Evangelio son mitos más ó menos fundados y más ó menos poéticos. El Cristo mismo de los Evangelios, el Hombre-Dios de los Apóstoles y de los primeros cristianos, lo mismo que su Encarnación divina, su resurrección, ascensión y demás milagros, se reducen á mitos y alegorías, producto de la imaginación y leyendas del pueblo, y carecen de realidad histórica.

Á consecuencia de los vigorosos ataques que contra la *Vida de Jesús* dirigieron muchos teólogos, no sólo católicos, sino protestantes, entre los cuales sobresalen Hengstenberg, Müller y Ullmann, Strauss modificó algunas de sus afirmaciones, haciendo ciertas concesiones á sus adversarios; pero las persecuciones y dificultades que experimentó por parte de los poderes públicos y de los centros de enseñanza, exacerbando su orgullo y sus iras, fueron causa de que en la cuarta edición de su obra retirara todas las concesiones hechas en las precedentes ediciones, y de que se expresase en sentido más racionalista, más negativo y radical que en la primera edición.

Á contar desde este momento, Strauss, que hasta entonces se había movido y agitado dentro de la esfera racionalista de la escuela de Tubinga, apropiándose sus tendencias y matices más avanzados, realiza paulatinamente y por grados su transición á la izquierda hegeliana, ora acentuando cada vez más sus negacio-

nes acerca de Jesucristo y de su obra religiosa, ora tendiendo á divinizar la humanidad y sustituir su culto y adoración al culto y adoración de Dios.

Impulsado por la fuerza de las cosas y por la lógica, Strauss concluyó por establecer sus reales en el centro mismo de la izquierda hegeliana, haciéndose eco de las ideas y aspiraciones más avanzadas y radicales de esta escuela. Porque la verdad es que *La antigua y la nueva fe*, libro publicado por nuestro autor en 1872, es un programa de ateismo, una profesión de fe inspirada en el materialismo y por el materialismo. Aquí se afirma y enseña de la manera más explícita:

a) Que la existencia de un Dios personal, consciente, superior y distinto del mundo y del hombre, es una ilusión antropomórfica, el resultado de la ignorancia y terror de los hombres en presencia de las grandes fuerzas de la naturaleza.

b) Que no hay más Dios que el universo, es decir, una colección infinita de globos que se suceden unos á otros en la eternidad del tiempo y en la infinidad del espacio, todo ello con sujeción á leyes necesarias y eternas, y con sujeción también á una serie innumerable de cambios, vicisitudes, estados, gradaciones, nacimientos, períodos de desarrollo, y destrucciones de esos globos y de la vida en los mismos.

c) Que el origen de la vida en nuestro globo, la formación de las especies vegetales y animales, lo mismo que el origen y constitución del hombre, se verificaron en la forma y por las causas que señala Darwin, autor á quien Strauss ensalza hasta las nubes, porque nos dió la clave para explicar el enigma de la vida por medio de la lucha por la existencia, y porque

su sistema hace innecesaria la existencia del milagro, es decir, la acción trascendente de un Dios personal, consciente y creador del mundo y de la vida.

d) Que la unión del alma humana con el cuerpo es de tal naturaleza y tan indisoluble, que la primera no puede concebirse ni menos existir sin el segundo. Todo lo que se concibe como inmaterial ó incorpóreo es nada, carece de realidad. De aquí se deduce que la pretendida espiritualidad del alma, que sirve de base para la prueba de su inmortalidad, es una ilusión sencilla, por no decir estúpida, de la imaginación, como lo es la idea de Dios como ser personal, libre y distinto substancialmente del mundo.

e) Que por lo mismo son también erróneas, y deben considerarse como ilusiones interesadas y egoistas, las ideas y convicciones acerca de la existencia de una vida futura en que el hombre reciba el premio ó castigo de sus obras durante la vida actual. El temor de la muerte, es temor vano y ridículo, porque el hombre al morir no hace más que entrar en posesión de otra fase de la vida universal, persevera con otra forma en el Cosmos infinito, y reaparece como un modo nuevo del Ser-Todo, del Ser-Universo en el ciclo eterno é infinito de sus evoluciones.

Antes de concluir, queremos llamar la atención del lector sobre la afinidad relativa que existe entre la concepción filosófica de Strauss y la de Hegel, afinidad que justifica en cierto modo la denominación de *hegeliana* atribuída á la izquierda, cuyas ideas coinciden con las del materialismo y el ateismo. Para venir á defender estas ideas, bastóle á Strauss atribuir y aplicar al Universo lo que Hegel atribuye y aplica á la Idea, con

algunas modificaciones y adiciones tomadas del darwinismo. En este concepto, el hegelianismo es el precursor más legítimo, y la izquierda hegeliana es la madre real, aunque no única, del materialismo contemporáneo.

Por lo demás, ya dejamos indicado que la vida y los escritos de Strauss contienen el punto de intersección, ó, digamos mejor, que representan la transición desde la derecha á la izquierda hegeliana. Á su *Vida de Jesús*, á su *Dogmática* y á algunos otros escritos que todavía se mueven en los confines de las dos direcciones, sucede, por último, después de varios ensayos preparatorios, *La antigua y la nueva fe*, que viene á ser y es el testamento materialista de su autor.

§ 17.

OTROS REPRESENTANTES DE LA IZQUIERDA HEGELIANA.

Por su importancia literaria, por el número de sus escritos y por el ruído y fermentación que produjeron, Strauss merece figurar ciertamente á la cabeza de los representantes de la izquierda hegeliana, pero no es el único ni el primero en el orden cronológico.

Al lado de Strauss, y algunos de ellos antes que Strauss, cultivaron y desarrollaron las doctrinas y tendencias de la izquierda hegeliana, los siguentes, sin contar otros de menos nombre:

a) *Feuerbach* (1804-1872), el cual, después de estudiar teología en Heidelberg, donde Daub le comunicó su entusiasmo por la Filosofía de Hegel, pasó á

Berlín cuando sólo contaba veinte años de edad, con el objeto de conocer y tratar personalmente al autor de la *Fenomenología* y oir sus lecciones. Después de la muerte de Hegel, mientras que los teólogos y filósofos de la derecha comunicaban al hegelianismo una dirección relativamente cristiana y sabor teista y espiritualista, Feuerbach, comunicándole una dirección en sentido inverso, deducía de aquél, acaso con más lógica que los primeros, la antropolatría y el sensualismo materialista, y, como consecuencia última, las negaciones más radicales acerca del Cristianismo.

En 1839 publicó un trabajo *Sobre la Filosofía y el Cristianismo*, en el cual establece que la Filosofía hegeliana es incompatible con el Cristianismo, allanando de esta manera el terreno y preparando los ánimos para su obra capital *La esencia del Cristianismo*, que es como la expresión genuína y más completa de su pensamiento filosófico.

La religión, dice Feuerbach en este libro y en algunos posteriores, no es más que una alucinación del espíritu humano, ó, digamos mejor, del hombre, el cual, en su deseo innato de elevarse y de gozar, se objetiva á sí mismo, traslada á un objeto que no existe fuera del hombre sus propios deseos, las aspiraciones egoistas del corazón. De aquí es que el hombre se adora y glorifica á sí mismo cuando se hace la ilusión de adorar y glorificar á Dios. Luego no hay más Dios real y objetivo que el hombre, ni más religión que el humanismo, ni más ciencia teológica que la antropología. Si el hombre se distingue en algo de los brutos, es precisamente porque tiene la facultad de objetivarse, de conocerse y de adorarse como Dios, y la ciencia

consiste en reconocer que Dios no es más que un nombre nuevo y especial que el hombre se da á sí mismo al objetivarse, pero sin realidad distinta del hombre. Si las masas y el vulgo adoran á Dios y le dan culto como á un Ser Supremo superior al mundo y distinto de los demás seres, es porque ignoran que Dios, como esencia distinta del hombre, es un nombre vano; es porque la ciencia no les ha enseñado que Dios es una mera objetivación del hombre, y que éste es único Ser supremo real y verdadero.

Las íntimas y necesarias relaciones que existen entre la negación de Dios y la negación del espiritualismo cristiano, debían arrastrar, y arrastraron efectivamente á Feuerbach á la afirmación del sensualismo materialista. «La nueva Filosofía, nos dice en sus *Fundamentos de la Filosofía del porvenir*, hace del hombre,—comprendiendo en éste la naturaleza como base del hombre,—el objeto único, universal y supremo de la Filosofía; la antropología, pues, comprendiendo en ésta la psicología, es la ciencia universal.»

Pero entiéndase que la antropología á que alude el filósofo alemán, es una antropología informada por el sensualismo materialista, toda vez que Feuerbach añade que «verdad, realidad y mundo de los sentidos, son cosas idénticas...., y que allí donde no hay sentidos, no hay ser, no hay objeto real».

Aplicando esta doctrina á la estética, el antiguo discípulo y admirador de Hegel nos dice que «el objeto del arte es el objeto de la vista, del oído y del tacto». Impulsado por la lógica, y avanzando más y más en el camino de la materia y de los sentidos, Feuer-

bach concluye por afirmar que «sólo existe aquello cuya existencia produce goce y cuya no existencia produce sentimiento en nosotros», y que el hombre no es más que lo mismo que come (*Was der Mensch ist, das ist er*), ó se identifica con su comida.

b) *Max Stirner*, en su libro titulado *El ser único y su propiedad (Der Einzige und sein Eigenthum)*, epígrafe que otros traducen: *El individuo y su propiedad*, desenvolvió en sentido más radical todavía las ideas de Feuerbach, principalmente en lo que se refiere á la divinización del hombre y á la consiguiente negación de Dios.

Para Stirner, el hombre lo es todo, es el ser supremo, y sobre el hombre compuesto de materia y de sentidos no hay nada. Lo que se llama espíritu es una ilusión imaginaria sin realidad ni consistencia: el pensamiento es una de las formas de la materia, una secreción del cerebro, una emanación sutil de éste, como el perfume que exhala la flor. Stirner concluye afirmando que «nada hay real en el mundo más que yo y los alimentos que me nutren».

c) *Ruge* (Arnaldo, 1802) y Jorge Federico *Daumer* desenvolvieron las doctrinas de la izquierda hegeliana en sentido más radical aún que Stirner y Feuerbach, al menos en el terreno religioso y político-social; pues por lo que hace al filosófico, poco ó nada pudiera añadirse. El primero, reproduciendo en toda su crudeza las antiguas teorías de los atomistas, no ve en la religión más que el producto de un temor supersticioso y de la astucia de los sacerdotes. El Cristianismo es una simple renovación del budismo, y Jesucristo es un mito figurativo de la lucha entre el estío y el invierno,

de la oposición entre la luz abundante y duradera del verano y las tinieblas ó falta de luz en el invierno.

No hay más Ser supremo que el hombre, ni más bien supremo que el Estado libre, ni más prosperidad y bienes que los que resultan de los adelantos de la industria, ni más consuelos y esperanzas eficaces que la certeza ó convicción de que todo concluye definitivamente con la muerte.

Las ideas de Daumer en la primera época de su vida, coinciden con las de Ruge, y pueden reducirse á la afirmación de los goces y de la rehabilitación de la carne, como elemento único del bien para el hombre, y como principio único de la religión en lo porvenir.

Según queda indicado, estas ideas pertenecen á la primera época de la vida intelectual de Daumer, el cual se convirtió después y abrazó la religión católica, negación radical de semejantes teorías.

Por lo dicho hasta aquí, se ve que el carácter más general y dominante en la izquierda hegeliana es el odio contra la religión cristiana, odio al cual se subordinan y dirigen sus afirmaciones materialistas y ateas. En este concepto, ó desde este punto de vista, bien puede decirse que, aunque la izquierda hegeliana como tal, ó sea con su denominación específica, ha dejado de existir, existe, sin embargo, y persevera hoy en cuanto á su esencia, porque su espíritu de odio sectario contra la religión de Jesucristo es el que palpita en el fondo de la Internacional, de la democracia radical y del nihilismo.

Esto quiere decir que Hegel puede, con razón, ser considerado como precursor y padre legítimo del ra-

dicalismo religioso, político-social y filosófico que tanto agita y preocupa hoy á los hombres y los pueblos; porque, á través y por razón de la izquierda hegeliana, este radicalismo representa una de las fases del proceso dialéctico de la Idea, la evolución y revelación última de ésta en el triple terreno expresado.

Aunque Proudhon pertenece también á la izquierda hegeliana, nos reservamos exponer sus ideas al hablar de la Filosofía en Francia, en armonía con el método que nos hemos propuesto seguir en esta última parte de la historia de la Filosofía.

§ 18.

KRAUSE.

Mientras que el pensamiento hegeliano absorbía la atención pública de los hombres de letras, y el nombre de Hegel servía de centro y de bandera á diferentes escuelas, descendía al sepulcro *Krause* (Carlos Crist. Federico), contemporáneo de aquél (1781-1832), y que representa una fase relativamente nueva del panteismo germánico. Su nombre, su sistema y sus escritos (1),

(1) Son estos bastante numerosos, pudiendo citarse, entre los más importantes, los siguientes: *Bosquejos del sistema de Filosofía.—Sistema de moral.—El ideal de la humanidad.—Lecciones sobre el sistema de Filosofía.—Sistema de la Filosofía del derecho.—Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia.* Sus discipulos Leonhardi y Lindemann publicaron algunas obras póstumas de su maestro, á las cuales añadió otras Röder, y entre ellas la que lleva por título: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie für Gebildete aus allen Ständen,* título que no se distingue ciertamente por la modestia de sus aspiraciones, y que revela la importancia exagerada, suprema, y por ende ridícula, que los partidarios de Krause suelen atribuir á la doctrina de su maestro.

que llamaron muy poco la atención pública durante la vida de Krause y aun después de su muerte, adquirieron cierta importancia relativa, gracias á la propaganda ejercida de algún tiempo á esta parte por algunos adeptos y partidarios de su doctrina. Traída ésta á España por Sanz del Río, sostenida y propagada por sus discípulos, y acaso más todavía por el espíritu racionalista y anticatólico que lleva en su seno, cuenta también con partidarios más ó menos celosos y fieles en Bélgica y Alemania, distinguiéndose entre ellos, además de los ya citados, Leonhardi, Lindemann, Altmeyer, Oppermann, Röder, Bouchitté, Ahrens, Tiberghien, con algunos otros.

Las líneas generales del sistema filosófico de Krause pueden reducirse á lo siguiente:

La *ciencia*, si ha de ser digna de este nombre, si ha de ser verdadera ciencia, debe ser una y entera, debe constituir un todo orgánico *(ein organisches Ganze)*, informado y vivificado por un solo principio, el cual sea á la vez principio del ser y del conocer; porque la unidad de la ciencia sólo puede ser unidad verdadera, á condición de que el objeto fundamental de la ciencia sea también uno y solo uno *(Gegenstand einer, und nur einer ist)*; pero no debe creerse por eso que la ciencia y su objeto excluyen ó niegan la pluralidad y variedad; porque en un todo orgánico la unidad del principio vital y de la ciencia no excluye la variedad de manifestaciones de la vida, ni la pluralidad de fenómenos, ni siquiera la de miembros.

Infiérese de lo dicho que la función propia, ó digamos el constitutivo de la ciencia, consiste en el conocimiento de la cosa que es principio uno y funda-

mental del ser y del conocer, ó sea de todas las verdades, como derivadas y contenidas en una verdad científica, y de todos los seres, como derivados y contenidos ó fundados en un ser.

El método para construir esta ciencia una y entera, apellidada también por Krause armonismo y sintetismo absoluto *(absoluter Synthetismus)*, abraza dos procedimientos ó caminos, el *analítico* ó subjetivo, y el *sintético* ú objetivo. Con auxilio del primero, nuestra razón se eleva paulatinamente por medio de conceptos precientíficos y de percepciones más ó menos claras de los sentidos, desde el yo, primer principio cronológico y elemento subjetivo del movimiento constructor de la ciencia, hasta Dios, principio uno y lógico, objeto uno, fundamental y universal de la ciencia.

El punto de partida en el procedimiento analítico, y por consiguiente de la ciencia, el tema fundamental *(die Grundaufgabe)* para llegar al principio esencial de la ciencia una y entera, es la intuición del yo *(die Anschaung des Ich)*; pero entiéndase bien, no del yo como cuerpo, ni como espíritu, como activo y como pasivo, como cosa pensante, sensitiva ó volitiva *(die Grundschauund Ich, auch nicht bezeichnet werden durch: Ich denke, ich empfinde, ich will)*, como sujeto ó como objeto, sino del yo puro é indeterminado.

Analizando, determinando y comparando lo que la conciencia, la razón y la experiencia descubren dentro y fuera del yo, adquiere el hombre la convicción, bien que antecientífica, ó, si se quiere, la presunción de la existencia de la Razón ó Espíritu, de la Naturaleza y de la Humanidad, los cuales constituyen tres esferas ó reinos del ser, infinitos cada cual en su género, y

conteniendo cada cual un número infinito de seres de su orden; por ejemplo, el número de los espíritus finitos contenidos en el Espíritu, es infinito.

Este triple concepto del Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, al cual llega el entendimiento por evoluciones lógicas, aunque precientíficas, hace surgir espontáneamente la presunción ó presentimiento *(Wir ahnen)* de la necesidad de un ser infinito, absoluto y superior por ende á los tres seres expresados, en el cual y por el cual tengan su fundamento uno (1) y su esencia: este ser no es otro que el mismo Dios, cuya esencia es toda esencia, y fuera del cual nada es, ó sólo existe la nada: *Wir Gott erkennen als das ganze Wesen*, *ausserdem gar Nichts ist.*

Aquí termina el procedimiento analítico, ó sea el *processus* subjetivo-analítico, y comienza el *processus* objetivo-sintético, que constituye la parte más importante, la parte verdaderamente importante del sistema krausista, y á la vez su parte más flaca. Sin saber cómo ni por qué, por una transición completamente gratuíta y arbitraria, el simple presentimiento precientífico de Dios, como fundamento esencial de los tres seres indicados, como esencia una y toda, de la cual son determinaciones necesarias y esenciales, el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, se convierten repentinamente en intuición de Dios *(Schauung Gottes)*, esencia una, infinita y absoluta, de la cual son meras determi-

(1) «Ahnen wir dann ein höheres Wesen über ihnen, ein Urwesen; wir ahnen, dass Geist und Leib und Menscheit in einem unbedingten und unendlichen Wesen sind, in Gott, verursacht durch Gott, vereint auch durch Gott als Urwesen.» *Vorselungen über Rechtsphilosophie*, herausg. von Röder, 1847, pág. 158.

naciones la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad; de manera que Dios, como Ser uno y absolutamente infinito, es todo lo que existe *(dieses Eine unendliche Wesen auch Alles ist, was ist)*, es el Ser-Todo, fuera del cual nada es.

Una vez colocados en la intuición del Ser ó de Dios, término del movimiento analítico y principio á la vez del sintético, y, por consiguiente, lazo común de los dos, Krause y sus discípulos, marchando por la vía sintética, esfuérzanse en transformar en conclusiones científicas las anteriores presunciones ó anticipaciones subjetivo-científicas, mientras que, por otra parte, se lisonjean de construir la ciencia una y entera como organismo sistemático y completo de la verdad, en relación y armonía con el organismo sistemático del objeto ó del ser. El fundamento uno, idéntico y esencial de este doble organismo, es Dios, organismo infinito y absoluto del ser y del conocer.

Como aplicaciones y deducciones de este principio, Krause y su escuela establecen, entre otras, las tesis siguientes, sin contar las que se indicaron al hablar del procedimiento analítico:

a) Dios es la esencia una, infinita y total, fuera de la cual nada hay: es el Ser indeterminado é infinito, todo el ser, y, por consiguiente, es todo lo que es, realidad ó esencia inmanente en todas las cosas *(il est tout ce qui est, il est immanent en toutes choses)*; si bien, cuando este ser es comparado con la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad, en cuanto representan esencias determinadas y finitas, puede decirse trascendente y distinto del mundo. Sin embargo, esta trascendencia y distinción tienen más de nominales que de reales,

toda vez que la relación del mundo con Dios es como la relación de la parte al todo *(de la partie au tout)*, lo cual excluye la verdadera trascendencia, y no se puede decir que el mundo es *otro* con respecto á Dios. *Pour la Nature il y a un autre, c'est l'Esprit; pour Dieu il n'y en a point.*

b) Así como la esencia de Dios, considerada como esencia una, entera é infinita, contiene en sí todos los seres finitos, no ya sólo como la causa al efecto, sino como el todo á la parte, y como ser idéntico y *no-otro* respecto del mundo, así también es una vida, y siendo además el organismo de todos los seres finitos *(in sich seiend der Gliedbau aller Endwesen)*, síguese de aquí que la vida de Dios contiene en sí la vida de la razón, de la naturaleza y del espíritu. Pero esta vida una de Dios no es eterna, ni inmutable, sino que, por el contrario, es producida libremente por el mismo Dios, de manera que está en un desarrollo ó *fieri* continuo *(Gott verursacht frei das stetige Werden seines Einen Lebens)* ó perpetuo; y como quiera que la vida del hombre está contenida esencialmente en la vida de Dios, síguese de aquí que vivir, para el hombre, es realizar la esencia divina, convirtiendo en actual lo posible y virtual de la misma. La voluntad libre del hombre representa y entraña un poder eterno (porque eterna y divina en su esencia es la vida del alma), en virtud del cual comunica existencia y realidad á lo que era puramente posible: *Wir die ewige Macht sind, wodurch das Mögliche wirklich wird.*

c) Esta teoría de la vida y de su desarrollo en Dios y en el hombre nada tiene de extraña, toda vez que Dios es el fundamento temporal *(zeitliche Grund)* de su

misma vida, y que Dios se determina á sí mismo perennemente en el tiempo, realizando su propia esencia por medio de determinaciones infinitas: *Gott selbst bestimmt sich stetig in der Zeit, seine eigene Wesenheit in unendlicher Bestimmtheit darzustellen.*

d) La libertad humana ó finita, puesto que es un desarrollo y realización de la esencia y vida de Dios, es producida eternamente en Dios y por Dios *(ewig verursacht in und durch Gott)*; de donde se infiere que hasta el mal uso de aquella libertad es producido ó causado en Dios por Dios: *Ist hier offenbar, dass auch der Misbrauch endlicher Freiheit auf endliche Weise in Gott durch Gott verursacht sei.*

El bien es la esencia misma de Dios *(seine eigene Wesenheit),* esencia que éste realiza en la vida por medio de determinaciones y desarrollos sucesivos y permanentes en el tiempo. Y como quiera que la vida y la libertad del hombre son una parte, una determinación de la vida y de la libertad de Dios, el bien para el hombre consiste en realizar una parte de la esencia de Dios. De aquí el imperativo categórico ó precepto fundamental del orden ético: quiere y obra el bien porque es bien, ó sea porque es una parte de la esencia divina como realizable y realizada en el tiempo: *Wolle und vollbringe das Gute, weil es gut ist, d. h. weil dasselbe ein Theil ist der in der Zeit erscheinenden Wesenheit Gottes.*

Según queda apuntado, la doctrina expuesta contiene solamente las líneas generales del sistema krausista. Hacemos aquí abstracción de otros puntos menos fundamentales, pero que constituyen aplicaciones y consecuencias más ó menos inmediatas y lógicas de

los principios establecidos. Tales son, entre otras, la eternidad de la materia, la negación de la creación *ex nihilo,* la preexistencia *ab aeterno* de las almas humanas, la persecución por parte de las mismas de un ideal infinito y por ende inasequible, el origen espontáneo del lenguaje, con algunas otras tesis é ideas semejantes que encontramos en Tiberghien, Sanz del Río y otros discípulos de Krause.

Entre estas tesis, relativamente secundarias, hay una sobre la cual debemos llamar la atención, á causa de sus relaciones con esa superstición de nuestros días que se llama espiritismo. Tal es la que se refiere á la existencia y transformaciones de las almas humanas en diferentes puntos del espacio y del tiempo, á la existencia de humanidades parciales en los diferentes cuerpos celestes, en los cuales se verifica el desarrollo progresivo y gradual de la vida humana, pero en relación y unión con las demás humanidades *(eine jede Theilmenschheit auf jeder Stufe ihrer Leben enwickelung mit andern Theilmenschheiten des Himmels in Verbindung lebe)* parciales, de manera que la humanidad universal se halla distribuída y como diseminada en los astros habitables, en los que cada humanidad parcial posee una vida relativamente independiente y propia, pero teniendo á la vez conciencia de su unión *(versteht sich in bewuster Verbindung mit andern Theilmenschheiten)* y relación íntima con las demás humanidades parciales, reconociendo que es una parte del todo-humanidad, una fase de la vida universal humana, la cual es una y la misma considerada como vida de la Humanidad, en medio y á pesar de las transformaciones y fases varias que presenta en las huma-

nidades parciales distribuídas en los cuerpos celestes: «*So findet sich, dass die Menschheit vertheilt ist auf die einzelnen für sie bewohnbaren Himmelkörper, in Theilmenschheiten, wovon jede ein selbständiges Leben führt, aber auch bestimmt ist mit andern Theilmenschheiten verein zu leben.*»

Los discípulos de Krause, que han mirado con cierta predilección esta teoría de su maestro, no se olvidaron de sacar las consecuencias y aplicaciones á que se presta. Entre éstas es acaso la más importante la negación de la inmortalidad del alma en el sentido propio de la palabra, y la consiguiente negación de la vida eterna futura como recompensa y premio de la virtud practicada en la vida presente. Porque si esta vida no es más que una de las etapas infinitas que nuestra alma debe recorrer á través de mundos infinitos y de transformaciones sin término, claro es que la inmortalidad personal, en el sentido propio de la palabra, es la posesión de la felicidad perfecta y última del hombre que no puede verificarse nunca. El mismo Sanz del Río, al comentar el *Ideal de la humanidad* de su maestro, nos dice expresamente que está «destinada á nacer y renacer y revivir infinitas veces en infinitos mundos; jamás alcanzará el fruto último, la posesión absoluta de su objeto en el sentido vulgar de la palabra».

Puesto que el alma es inmortal, escribe Tiberghien, otro de los discípulos más fieles de Krause, debe continuar en el cielo el desarrollo adquirido en la vida terrestre, así como esta es á su vez un desarrollo de otra anterior. «Los hechos de la vida presente, añade, son la consecuencia de una actividad anterior, como son el preludio de una actividad futura. Las tierras celes-

tiales son el teatro de estas vidas sucesivas. Todo se encadena en el espacio y en el tiempo. Así como la tierra no es el mundo todo, así la vida terrestre no es tampoco toda la vida.... La tierra es un planeta, y la vida terrestre es una etapa en la serie de los desenvolvimientos del alma.»

Excusado parece advertir que esta teoría del krausismo entraña grande afinidad con ciertas teorías espiritistas, que bien pueden considerarse como consecuencias lógicas del primero. La parte que pudiéramos llamar filosófica ó metafísica del espiritismo, consiste en la hipótesis de que nuestras almas están sujetas á una serie sucesiva de encarnaciones y reencarnaciones, de nacimientos y renacimientos, que responden á diferentes fases y estados de su actividad. Sin contar que esto coincide en el fondo con la teoría expuesta del krausismo, el citado Tiberghien nos habla de las encarnaciones sucesivas del alma *(cette loi s'applique aussi aux incarnations successives de l'âme)*; afirma terminantemente que la muerte es un renacimiento, y que este renacimiento en un medio diferente, en lugares y condiciones diferentes de las actuales, determinará una nueva fase de la actividad del alma, así como nuestro nacimiento en este planeta está en relación con el desarrollo actual de nuestra actividad : *La mort est une renaissance*, *et cette renaissance dans un autre milieu*, *aura sans doute les mêmes conséquences pour notre activité future*, *que la naissance pour notre activité présente.*

§ 19.

CRÍTICA.

En nuestro sentir, la concepción filosófica de Krause representa un ensayo de conciliación entre el panteismo y el teismo cristiano; y aquí debe buscarse precisamente la causa de su fracaso y de sus errores, porque no podía menos de fracasar una tentativa que tenía por objeto armonizar, fundir y conciliar cosas absolutamente incompatibles é inconciliables. Todos los esfuerzos de Krause y de sus discípulos no lograron ni lograrán jamás llenar el abismo profundo que separa al teismo cristiano del panteismo. Porque el teismo cristiano, que afirma la pluralidad de esencias finitas y su distinción real y substancial de la esencia y existencia de Dios; el teismo cristiano, que afirma la trascendencia perfecta de Dios y su existencia extramundana; el teismo cristiano, que afirma que el mundo y todos los seres que contiene, inclusa la materia, comenzaron á existir con el tiempo y no desde la eternidad, y fueron producidos ó sacados de la nada, lleva consigo la negación radical del panteismo, cuya tesis entraña la afirmación de una esencia que constituye el fondo esencial de todas las cosas, y fuera de la cual no hay esencia ni substancia alguna que sea *otra* ó distinta de aquella; que afirma la inmanencia de la substancia divina en el mundo; que afirma la eternidad de éste y de la materia, y que niega su producción *ex nihilo*. Y el sistema de Krause, que contiene todas es-

tas afirmaciones, es un sistema esencialmente panteista, á pesar de todas sus reclamaciones en contra, de todos sus alardes de panenteismo y del empeño que pone en emplear fórmulas de locución semejantes á las empleadas por el teismo cristiano para significar las relaciones entre el mundo y Dios.

El mundo, dice el krausismo, no está fuera de Dios, sino *en* Dios; no existe al lado de Dios, sino *bajo* Dios; no existe por sí mismo, sino *por* Dios (1), y el mundo se compara á Dios como el efecto á la causa, como la parte al todo, como la criatura al creador, lo cual coincide con la doctrina del teismo cristiano. Por de pronto, el teismo cristiano no admite que el mundo se refiera ó se compare á Dios como la parte al todo,

a) Ya porque para el teismo cristiano, Dios es *quid simplicissimum*, que excluye toda composición de partes, aun metafísicas;

b) Ya porque la substancia del mundo es absolutamente distinta y diferente de la substancia divina;

c) Ya también porque la existencia del mundo es finita en duración y tuvo principio, mientras que la de Dios es eterna y sin principio.

Añádase ahora que la semejanza entre las fórmulas del panteismo y las del teismo cristiano es más aparente que real, siendo muy diferente el sentido ó significación que puede y debe atribuirse á algunas de ellas. El mundo está *en Dios*, dice el panteismo krau-

---

(1) «Le monde n'est pas hors de Dieu, mais *en* Dieu; le monde n'est pas par lui-même, mais *par* Dieu. Les rapports du monde avec Dieu sont des rapports.... de l'effet à la cause, de la partie aut tout, rapports de la créature au créateur.» Tiberghien, *Introduc. à la philos. et prépar. à la metaphysique*, pág. 244.

sista, sobreentendiendo que está como la esencia determinada y particular en la esencia indeterminada y universal, como la parte en el todo, como desarrollo substancial é inmanente de la esencia divina; pero el teismo cristiano, si alguna vez dice que el mundo está en Dios—locución que no suele emplear,—sobreentiende que está en Dios como el efecto está virtualmente en la causa, y también en cuanto que Dios contiene en la simplicidad de su esencia cuanto hay de perfección y realidad en el mundo, no por identidad de esencia, según supone el krausismo, sino de una manera eminente, y por equivalencia, si es lícito hablar así, *eminenter*. El mundo no existe al lado de Dios, añade el krausismo, sino *bajo* Dios; y al hablar así, intenta significar que el mundo está *bajo* Dios, porque es una determinación particular y finita, pero esencial é interna, de la esencia una divina; y al decir que no está *al lado* de Dios, quiere significar que la esencia del mundo no es una esencia substancialmente diferente de Dios, no es una esencia *otra* de la de Dios. Para el teismo cristiano, que tampoco suele emplear estas fórmulas de locución, éstas sólo serían aceptables en el siguiente sentido: el mundo no está ó no existe *al lado* de Dios, es decir, no es un ser independiente de Dios y extraño á su acción, como suponían los maniqueos; pero sí está al lado de Dios como ser distinto real, substancial y esencialmente de Dios: como substancia *otra* de Dios; el mundo está y es *bajo* Dios, porque y en cuanto todo efecto está subordinado y es inferior á su causa, porque y en cuanto todo ser finito está y es bajo el ser infinito, ya porque es menos perfecto que éste, ya porque depende del mismo en

cuanto á su origen, existencia y conservación. Y esto basta para comprender al propio tiempo en qué sentido admite el teismo cristiano que el mundo es ó existe *por* Dios, no ciertamente porque el mundo sea un desarrollo eterno y necesario de la esencia divina, como supone el panenteismo, sino porque comenzó á ser en virtud de la omnipotencia y de la voluntad *libre* de Dios, y, sobre todo, porque Dios es el que conserva su ser, su substancia y sus fuerzas, influyendo y obrando continuamente en él, por medio de su poder infinito, según el apotegma de la Teología cristiana: *Conservatio est veluti continuata creatio.*

Estas indicaciones son igualmente aplicables á las demás fórmulas tomadas del teismo cristiano, fórmulas que suelen aducir ó citar algunos partidarios del krausismo, sin tener en cuenta que su significación teístico-cristiana apenas tiene nada de común (1) con la que les atribuye el panenteismo. Porque el Dios del teismo cristiano es un Dios cuya esencia es perfectísima é inmutable desde la eternidad, con anterioridad é independencia de todo desarrollo en el tiempo, al paso

(1) Cuando en la Escritura se dice, por ejemplo: *in ipso (Deo) vivimus, movemur et sumus*, esto sólo significa que Dios, además de ser el autor de la vida, fuerzas motrices y existencia del hombre, y además de conservarlas perennemente y en cada instante del tiempo, obra, mueve *(praemotio physica)* é influye como causa primera en todas las manifestaciones y actos vitales. Y esta interpretación es igualmente aplicable á la Escritura, cuando dice: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia;* porque, en efecto, todas las cosas finitas son *ex ipso*, por cuanto que reciben la esencia y la existencia *de* Dios, como de su caso ejemplar y eficiente; *per ipsum*, por cuanto se mantienen en la existencia *por razón* ó mediante el influjo actual y perenne de Dios; *in ipso*, por cuanto existen *en* Dios de una manera eminente y como el efecto está contenido *en* la causa.

que el Dios del panentismo realiza en el tiempo, ó sucesión infinita, su esencia, su divinidad: *Gott in der Einen unendlichen Zeit seine ganze Wesenheit, seine ganze Gottheit vollwesenlich darbildet.*

Aparte de la tesis panteista que entraña incontestablemente la concepción de Krause y que constituye su vicio radical, hay en esta concepción otro punto flaco, cual es la afirmación gratuíta de la intuición ó visión de Dios. Cuando al llegar al término de la analítica, Krause nos habla de la intuición de Dios *(Anschaung Gottes)* como resultado de la ascensión subjetivo-analítica y principio del descenso ó construcción sintética, el filósofo alemán supone y afirma lo que necesita para levantar su edificio, pero no demuestra su realidad y existencia, y, por consiguiente, transforma en tesis una hipótesis gratuíta y convierte en verdad axiomática lo que era sólo un postulado.

Por lo demás, el sistema filosófico de Krause, mirado en conjunto, considerado por parte de su método y de sus elementos históricos é internos, representa una especie de fusión y conciliación entre el elemento spinozista (1), el psicologismo cartesiano,—cuya influencia se descubre á través del procedimiento ó método subjetivo-analítico;—el idealismo panteista é intuitivo de Schelling, cuyas reminiscencias y cuyo espíritu se revelan en la parte analítica y en la concepción

(1) Scholten observa, no sin razón, que «el Dios de Krause no es otra cosa más que la *substancia*, cuyos accidentes principales son la *naturaleza*, el *espíritu* y la *humanidad*, así como para Spinoza estos atributos principales se resumen y condensan en el *pensamiento* y la *extensión*», añadiendo que, en este concepto, Hegel y otros representantes del panteismo son superiores á Krause.

cosmológica de Krause, y, finalmente, el eticismo naturalista de Kant, del cual son encarnaciones y derivaciones evidentes el imperativo categórico de Krause, lo mismo que sus *mandamientos de la humanidad* y la mayor parte de sus ideas morales.

Hemos dicho arriba que el materialismo y el ateismo constituyen la consecuencia última y como la evolución final de la Idea de Hegel, á través de la izquierda hegeliana; y aquí podemos decir que la superstición espiritista es la consecuencia y aplicación lógica de la humanidad universal de Krause, con la única diferencia que el espiritismo, considerado en el terreno de la lógica, se halla más cerca del panenteismo krausiano que el materialismo y el ateismo de la concepción de Hegel.

§ 20.

LA ESCUELA PSICOLÓGICA.

Comprendo aquí, bajo este nombre, las teorías ó concepciones más ó menos sistemáticas que aparecieron en los países alemanes después de Kant, y en las cuales el elemento psicológico, ó aparece en primer término, ó representa por lo menos papel importante.

En relación con esto, y más todavía en relación con los demás elementos, ora metafísicos, ora empíricos, que en las indicadas concepciones y sistemas entran en combinación con el elemento psicológico, puede dividirse esta escuela psicológica en varias

teorías y direcciones parciales, que pudieran reducirse á las siguientes :

a) Dirección psicológico-espiritualista, que defiende la existencia en el hombre de un alma espiritual distinta de la materia.

b) Dirección psicológico-realista, en la cual el elemento psicológico se halla modificado y combinado con el realismo metafísico.

c) Dirección experimental ó científica, que trata y resuelve las cuestiones psicológicas, empleando al efecto, y en sentido más ó menos exclusivo, el método experimental.

Según veremos oportunamente, esta escuela psicológico-experimental abraza dos ramas ó direcciones, según que concede importancia preferente á las fuerzas físicas y químicas (dirección psico-física), ó á los fenómenos fisiológicos, para explicar el origen, las formas y el proceso de los fenómenos psicológicos.

d) Dirección etnográfica, ó psicología de las razas humanas, que tiene por objeto estudiar y determinar la influencia del elemento psicológico en las diferentes razas humanas, y las manifestaciones de su actividad en la religión, la moral, el arte, la historia, etc.

Estas cuatro direcciones ó escuelas principales contienen y llevan en su seno direcciones secundarias, teorías concretas, matices psicológicos, cuya exposición omitiremos, porque no entran en el objeto y cuadro de una historia elemental de la Filosofía, y tienen su lugar propio en una historia de la psicología.

§ 21.

LA ESCUELA PSICOLÓGICO-ESPIRITUALISTA.—LOTZE.

La psicología espiritualista en la Alemania de nuestro siglo ha sido afirmada y defendida por los filósofos adictos al catolicismo y por los representantes filosóficos de la derecha hegeliana. Como debemos hablar de los primeros más adelante, omitimos aquí sus nombres y sus trabajos; y por lo que hace á los segundos, citados quedan ya al tratar de la derecha hegeliana, á los cuales deben agregarse los nombres de *Perty* y de *Harms*, de los cuales el primero en su *Antropología* y el segundo en su *Psicología*, defienden, como Ulrici y Hermann Fichte, las soluciones principales de la psicología espiritualista, aunque desviándose más ó menos unos y otros del espiritualismo cristiano.

Estas desviaciones del espiritualismo psicológico-cristiano fueron mayores en un filósofo que no hace mucho que descendió al sepulcro, y cuya doctrina psicológica vamos á exponer con la posible brevedad, porque así lo reclama su importancia científica, y sus trabajos en favor de la psicología espiritualista enfrente de la materialista.

Lotze (Rodolfo Hermann) es el nombre de este notable filósofo, que nació en 1817 en Bautzen, y que en 1839 había terminado sus estudios de medicina y de Filosofía. Discípulo por algún tiempo de Wisse, amigo y compañero de Fechner, y testigo presencial del movimiento herbartiano que se verificaba en Leip-

zig, Lotze supo apropiarse lo que había de bueno y verdaderamente científico en estas varias direcciones, sin incurrir en exageraciones y exclusivismos. Lotze cultivó las ramas principales del saber, y así lo demuestran sus escritos metafísicos *(Metaphisik*, 1841), patológicos *(Allgemeine Pathologie und Therapie*, 1842), de lógica y fisiología *(Logik*, 1843; *Allgem. Physiologie dei Körperlichen Lebens)*, de historia natural y de filosofía de la historia *(Mikrokosmus*, *Ideen zur Naturgeschichte*, etc., 1856), de estética *(Geschichte der Aesthetik in Deutschland)*, sin contar algunos otros sobre diferentes materias. Pero lo que constituye su mérito filosófico y su importancia histórico-científica, son los trabajos y escritos sobre psicología, entre los cuales sobresale su *Psicología general* (1), verdadero resumen de sus ideas y teorías psicológicas.

Éstas son esencialmente espiritualistas en el fondo, aunque con algunas desviaciones más ó menos graves, como sucede, por punto general, en las cuestiones psicológicas y metafísicas, cuando la razón se mueve fuera de la órbita cristiana. Lotze, después de afirmar la existencia de Dios, la necesidad de la religión y de la moral en sus escritos metafísicos, afirma y prueba en su *Psicología* la existencia del alma espiritual en el hombre, su distinción del cuerpo, la irreductibilidad del pensamiento á las fuerzas físicas ó químicas, la existencia del libre albedrío.

Pero lo que constituye el verdadero mérito de Lotze, ó, digamos, su significación en la historia de la Filo-

(1) Esta obra es la misma traducida al francés por Penjón con el título de *Principes de psychologie physiologique*, 1876.

sofía, no es, ciertamente, la afirmación de esas verdades, sino la vigorosa é ineludible argumentación, las pruebas *científicas* ó experimentales en que la apoya, demostrando á la vez la insuficiencia de las pruebas alegadas por el materialismo en favor de su tesis. Lotze, que se había entregado con ardor al estudio de las ciencias naturales y físicas, que ensalzaba con entusiasmo los descubrimientos realizados en estas ciencias, que ponía en práctica el método experimental, y que se hallaba al corriente de cuantos descubrimientos, observaciones y teorías circulaban en el campo de la ciencia, reunía todas las condiciones necesarias para combatir al materialismo con sus propias armas.

Así lo hizo en efecto; y quienquiera que recorra sus escritos, y principalmente su ya citada *Psicología general*, le verá seguir paso á paso los argumentos del materialismo, y reducirlos á menudo polvo, poniendo de manifiesto lo que en los mismos hay de aventurado, de hipotético, y, sobre todo, de sofístico. Tal acontece, por ejemplo, con el argumento capital del materialismo, cuando pretende probar que el pensamiento es una transformación del movimiento local, fundándose en la equivalencia de las fuerzas físicas y en la transformación del calor en movimiento, y viceversa. Lotze, sin salir del terreno de los hechos, y sin más que aplicar á estos la lógica, ó, si se quiere, la razón natural, demuestra que «la transformación del movimiento en calor no puede en manera alguna autorizar la explicación de los estados del alma por una transformación de estados físicos».

Ya hemos indicado arriba que la psicología de Lotze, aunque espiritualista en el fondo, contiene, sin embar-

go, algunas ideas y afirmaciones muy poco en armonía con la psicología cristiana. Tales son las que se refieren al origen y fin del alma, es decir, aquellas cuestiones psicológicas que la razón humana, abandonada á sus propias fuerzas, sin el auxilio directo ó indirecto de la revelación, difícilmente puede resolver con seguridad y omnímoda certeza. El pensamiento de Lotze flota indeciso y vago entre la afirmación de una inmortalidad interna del alma y la afirmación de una inmortalidad externa, por decirlo así, y accidental, única que en realidad admite, y aun esto no para todas. Según el psicólogo alemán, nada nos impide afirmar de una manera general que las almas son mortales; pero puede suceder, añade, que un alma sujeta de suyo á perecer, goce, sin embargo, de una existencia indefinida *(mais il peut se faire qu'une âme périssable.... jouisse d'une existence indefinie, à laquelle elle n'aurait par elle-même aucun droit)*, de una inmortalidad efectiva, por más que no tenga derecho á ella por su propia naturaleza.

Pero donde Lotze se aparta, si no más, al menos de una manera más explícita y terminante de la psicología cristiana, es al resolver el problema referente al origen del alma humana. Cuando nace un hombre, el alma del niño ni es un alma nueva, ni procede del alma de los padres, sino que es una especie de emanación de la substancia infinita *(nous dirons que l'étoffe dont cette nouvelle âme est faite.... était dans l'inépuisable substance de l'absolu)* ó del absoluto. Así, pues, el alma humana no debe su origen al organismo como pretende el materialismo, ni tampoco á la creación *ex nihilo (on ne peut dire avec les matérialistes que l'âme*

naît de l'organisme, ni qu'elle sort du néant), sino que es un producto ó efecto necesario de la razón universal creadora : *elle est le produit nécessaire*, *à la production duquel la raison créatrice universelle est forcée par la force rétroactive d'un moment de ce cours du monde.*

El autor del *Microkosmus* nos dice, entre otras cosas, que la libertad del hombre está esencialmente relacionada con la libertad de Dios, de manera que la libertad de éste es condición y premisa necesaria de la libertad del hombre, siendo de notar que para Lotze, como para Santo Tomás, la libertad presupone y se funda en la naturaleza, y el acto libre no excluye, sino que presupone el acto necesario de la voluntad como naturaleza.

El profesor de Gotinga hace también explícitas reservas, ora acerca de las teorías excogitadas por los secuaces de la escuela psicológico-fisiologista para explicar el origen de los seres organizados ó de la vida, ora acerca de las teorías de los mismos en orden á la influencia necesaria ó conexión entre los caracteres de los individuos y naciones, y los caracteres ó condiciones físicas, geográficas y climatológicas del país en que viven.

Retractando implícitamente, ó modificando al menos, lo que había escrito en la *Psicología general* acerca del origen del alma, Lotze, en el capítulo que dedica en el *Microkosmus* á tratar de la creación del hombre, comienza por reconocer que acerca del origen y término del mundo, poco ó nada nos dicen la razón humana y las ciencias naturales y de observación. Los progresos de éstas no pueden eliminar la idea de creación,

ni menos demostrar que no ha intervenido en el origen del mundo. Las leyes de la naturaleza no excluyen la acción creadora, ni tampoco la acción continua y conservadora de Dios. Más todavía: no carece de fundamento, y se halla relacionada con la libertad del hombre y de Dios, la creencia en ciertas manifestaciones especiales de la intervención divina en la producción del hombre y en otros acontecimientos.

Una gran parte, y aun pudiéramos decir la principal del *Microkosmus,* está dedicada á la Filosofía de la historia; y como quiera que esta materia sale del cuadro de nuestra historia, sólo indicaremos que su autor establece cinco fases ó formas del desenvolvimiento humano, que son: *a)* la forma intelectual; *b)* la forma industrial; *c)* la forma estética; *d)* la forma religiosa, y *e)* la forma política. Excusado parece advertir que Lotze subdivide cada una de estas fases en diferentes grados ó épocas. Así, por ejemplo, la fase intelectual abraza una primera época, en que predomina la imaginación, y se manifiesta en la mitología; una segunda época, en que predomina la reflexión sobre la naturaleza de las cosas, y una tercera que se distingue por la aplicación del método científico.

Lotze ha sido enumerado por algunos entre los discípulos de Herbart, á pesar de sus protestas en contra; otros le han colocado entre los partidarios de Leibnitz, y otros le apellidaron discípulo de Spinoza y de Schelling. En realidad de verdad, Lotze puede ser apellidado discípulo de todos estos y de ninguno de ellos, porque en su doctrina y sus ideas hay algo que pertenece á los filósofos citados, pero amalgamado con ideas originales y con ideas de otros filósofos. Si sus teorías psico-

lógicas y cosmológicas le acercan á Herbart y á Leibnitz, su manera de concebir y afirmar las mónadas como meras modificaciones del Absoluto *(Alle Monadem sind nur Modificationen des Absoluten)*, le aproximan á Spinoza y Schelling, al paso que su concepción del mundo externo ofrece reminiscencias de la teoría idealista de Berkeley; porque es de saber que, para el profesor de Gotinga, el mundo del espacio y de la materia, el mundo de los cuerpos, no tiene existencia real por sí mismo, ó para sí mismo, sino únicamente para las almas que dependen de aquél en la determinación de sus fenómenos psicológicos. En otros términos: los fenómenos materiales del mundo externo son manifestaciones de substancias inmateriales ó ideales, y éstas, á su vez, no son más que manifestaciones del Absoluto ó de Dios.

Por las indicaciones que preceden se ve que, en el terreno metafísico, Lotze se aparta de la Filosofía cristiana más que en el terreno psicológico.

§ 22.

HERBART, Ó LA ESCUELA PSICOLÓGICO-REALISTA.

El nombre de Herbart, aunque menos celebrado que los de Schelling, Hegel y Krause, merece serlo, sin embargo, y merece lugar preferente en la historia de la Filosofía, siquiera no sea más que por haber iniciado cierto movimiento de reacción contra las exageraciones del idealismo panteista. Nació este filósofo (Juan Federico Herbart) por los años 1776, en Oldem-

bourg. Durante sus primeros estudios cultivó la doctrina de Wolff y de Kant; pero en 1794 entró en relaciones con Fichte en la universidad de Jena, y uniendo, á contar desde entonces, el estudio de las matemáticas con el de la Filosofía á la sazón reinante, elaboró paulatinamente un sistema propio. Después de haber enseñado Filosofía y Pedagogía en varias universidades y en algunos colegios, obtuvo en 1800, por mediación de Guillermo Humboldt, la cátedra de Filosofía de la universidad de Kœnigsberg, en la cual sucedió á Krug, sucesor inmediato de Kant. En 1833 Herbart se retiró á Gotinga, donde pasó los últimos años de su vida, y murió en 1841.

La elaboración y depuración de las ideas, y la reorganización de la psicología sobre la triple base de la metafísica, de la experiencia y de las matemáticas, representan y sintetizan el método y el pensamiento fundamental de Herbart como filósofo, pero concediendo siempre una importancia especial á la metafísica, la cual sirve de base y norma á las demás ciencias, reune y precontiene sus conclusiones. Así es, que la metafísica de Herbart abraza y contiene, como otras tantas secciones ó partes:

a) La *metodología* ó doctrina de los principios y métodos.

b) La *ontología* ó doctrina del ser, de la inherencia y de la mutación.

c) La *synecología* ó doctrina que trata de lo permanente, y

d) La doctrina que trata de los fenómenos *(von den Erscheinungen)*, ó sea la *eidología*.

El tema fundamental de la metafísica, según Her-

bart, su función propia y su objeto, es precisar y rectificar la idea de las cosas, rectificación que presupone cierto grado de escepticismo en el principiante de la Filosofía, ó sea en el comienzo de las investigaciones filosóficas. Pero este escepticismo inicial debe desaparecer, y desaparece muy pronto, desaparece desde el momento que se reflexiona que siendo, como es, indudable que existen los fenómenos ó apariencias, es necesario que existan seres reales que contengan la razón suficiente de estas apariencias, porque si no existieran esos seres, tampoco existirían sus apariencias: si nada existe, nada puede aparecer; la nada absoluta excluye toda apariencia de ser. Verdad es que, aun admitida la realidad objetiva de las cosas, falta resolver el punto principal, á saber: si esas cosas existen de la manera que son pensadas y percibidas por nosotros; si son reales y objetivas las relaciones que entre ellas se nos representan, y principalmente la relación de causalidad. Y aquí es donde comienza propiamente el trabajo verdaderamente filosófico, el cual consiste, según se ha indicado, en analizar, discutir, dilucidar y rectificar las ideas universales que sirven de base á las ciencias, explicando y resolviendo las contradicciones y antinomias que la razón encuentra á primera vista en dichas ideas. Así, por ejemplo, la idea de extensión encierra y entraña cierta contradicción, puesto que decir cosa extensa equivale á decir cosa una (una extensión) y muchas (partes) á la vez. La idea de cuerpo entraña también contradicción, porque es *una* cosa (un cuerpo) y *muchas* cosas (pesado, duro, blanco, líquido, etc.) simultáneamente; sucediendo lo mismo con las ideas de movimiento, causalidad, y hasta con la

del yo, ideas en las cuales encontramos reunidas y como confundidas respectivamente las nociones contradictorias de ser y no ser, de uno y muchos.

Para hacer desaparecer estas contradicciones internas de las ideas, es preciso rechazar la noción del ser relativo y limitado. El ser excluye necesariamente toda negación, toda limitación, toda determinación, toda divisibilidad, toda pluralidad de propiedades y atributos. El ser entraña unidad perfecta, es afirmación ó posición absoluta *(Sein ist absolute Position)*, y simplicidad perfectísima, de manera que el ser no es *único*, como decían los eleatas y los panteistas, puesto que hay varios seres reales, pero siempre es uno con unidad absoluta; de manera que cada ser real excluye toda negación y hasta toda relación *(Der Begriff des Seins schliesst alle Negation und alle Relation aus)*, según Herbart, bien que después, contradiciéndose á sí mismo, admite relaciones entre los seres para explicar los fenómenos psicológicos.

Resulta de lo dicho, que lo que llamamos generalmente seres reales, las cosas de la naturaleza, los objetos de los sentidos, que sirven como de primera materia para las ciencias y el pensamiento, son colecciones ó conjuntos de seres, y no lo que se debe entender en la noción y nombre de *ser real*, de manera que el agua, una planta, un metal, etc., abrazan y contienen tantos seres reales, unos, indivisibles, absolutos é independientes, cuantas son las propiedades que á cada uno de ellos corresponden. De esta manera desaparece la contradicción que antes habíamos encontrado en dichos objetos (en cuanto son uno y muchos á la vez); pues esta contradicción de conceptos corresponde al

objeto como sensible, como conjunto de varios seres, pero no al verdadero ser real, no á cada uno de los seres que integran el objeto, y que son los únicos á quienes corresponde la noción genuína de *ser real.*

La pluralidad de propiedades, funciones y facultades que observamos en las cosas, procede de las relaciones de los seres simples que contienen en sí, según que en virtud de un movimiento, cuyas leyes nos son desconocidas, llegan á ocupar un mismo punto en el espacio, penetrándose unas con otras (nueva contradicción de Herbart, puesto que la penetración supone extensión, de la cual carecen los seres indivisibles, unos, monadológicos, que él supone), resultando de aquí cierta especie de lucha de unos seres simples (mónadas) contra otros, y el esfuerzo consiguiente para conservarse *(Selbsterhaltung)* en su ser y posición, esfuerzo que constituye, por decirlo así, el atributo fundamental y esencial de cada mónada ó ser real-uno.

De aquí se infiere que la diversidad de combinaciones por parte de las acciones, reacciones, choques ó impedimentos posibles entre las realidades *(das reale)* unas, simples y absolutas, cuyo conjunto ó complexión constituye las substancias cósmicas, ó lo que llamamos cosas, es el fundamento real de su diversidad externa y sensible, es la razón suficiente de la variedad, distinción y diferencias que observamos en el mundo por parte de sus fenómenos, funciones, fuerzas y propiedades exteriores. Y esto, lo mismo en el orden intelectual que en el sensible, en el inorgánico y químico, sin excluir la atracción y la repulsión, puesto que, según observa, con razón, Ueberweg, estas fuerzas, en la teoría de Herbart, no pueden considerarse

como primitivas, sino como meras consecuencias y manifestaciones externas y necesarias de los estados internos *(nicht ursprüngliche Kräfte, sondern die notwendigen ausseren Folgen der inneren Zustände)*, consiguientes á las diferentes combinaciones posibles entre los seres reales, unos y simples, que integran las cosas ó substancias complejas en que se manifiestan esas fuerzas.

Sentadas estas teorías, ó, mejor dicho, estas hipótesis en el terreno metafísico y cosmológico, Herbart levanta sobre ellas el edificio de su psicología, cuyas principales afirmaciones é ideas son las siguientes:

a) El alma es uno de los seres simples indicados, una substancia perfectamente una, que excluye la pluralidad real de facultades y funciones; pues éstas no son más que aspectos, resultados de su esfuerzo para conservarse, esfuerzo que constituye su función única. (Nueva contradicción, al admitir una función ó facultad en el ser substancial-uno y fundamental.) Estos aspectos ó manifestaciones varias de la facultad fundamental, aparecen en el alma, según que ésta es solicitada por otros seres exteriores ó interiores, los cuales pueden ser contrarios, semejantes ó simplemente diferentes con respecto al alma solicitada.

b) De aquí es que los fenómenos de conciencia, los cuales todos pueden comprenderse bajo el nombre de representaciones *(Vorstellung)*, puesto que expresan y representan los diferentes estados del yo como ser uno y simplicísimo, deben su origen y su naturaleza propia al choque ó encuentro de unas realidades con otras. Según el grado de fuerza con que una *representación*, ó sea un estado determinado de la conciencia,

se opone á otro y retarda *(Hemmung)* ó impide su acción, resultan, se constituyen y aparecen funciones diferentes y estados diversos en el alma. Así, por ejemplo, el *pensamiento* es la función que resulta del esfuerzo del alma para afirmarse y conservarse enfrente del objeto; el *sentimiento* es un pensamiento comprimido y como enervado ó debilitado por otros pensamientos más vigorosos; ó, mejor, es una representación que permanece en equilibrio á consecuencia de la lucha entre dos pensamientos, de los cuales el uno tiende á disminuir y el otro á elevar la intensidad de la representación-sentimiento.

Lo que llamamos *pasión* consiste originariamente en una representación dominante y muy intensa de un objeto dado: la fuerza de la pasión resulta del predominio avasallador que la representación A, referente al objeto B, ejerce sobre las demás representaciones referentes á este mismo objeto, las cuales, aunque debilitan y retardan el esfuerzo de la representación A, no son suficientes para impedir su predominio.

Á este tenor Herbart explica todos los fenómenos psicológicos por medio de representaciones, según que éstas se combinan de mil maneras, teniendo en cuenta su calidad, su cantidad ó intensidad, sus choques, su reunión ó separación en grupos, su equilibrio y su movimiento. Todo lo cual el filósofo de Oldenburg pretende sujetar á fórmulas matemáticas, algunas de ellas muy complicadas y prolijas.

c) La existencia misma de la conciencia y la transición en el yo del estado consciente al inconsciente y viceversa, deben su origen y se explican por medio de esa especie de lucha por la existencia que, según la

teoría de Herbart, se entabla en el fondo del alma entre las diferentes *representaciones*, comprendiendo bajo este nombre todos los fenómenos y estados de la conciencia, todas las funciones psíquicas del yo. Cuando una ó más representaciones (fenómenos, estados, funciones) son opuestas á la representación A, y la superan también en intensidad, no solamente impiden su movimiento ascendente, sino que le retardan y debilitan hasta obligarla á desaparecer de la conciencia; en otros términos: pasa del estado consciente al inconsciente, pero conservándose, sin embargo, en estado de tendencia ó conato para aparecer de nuevo en la conciencia. Así es que cuando cesa de obrar la representación ó función contraria y más intensa que había hecho desaparecer de la conciencia la representación ó función A, ésta vuelve á subir y reaparece en la conciencia, en virtud de la tendencia ó conato permanente que conserva en el estado inconsciente.

d) El yo, como ser consciente, no es una substancia simple dotada de facultades varias y principio uno é idéntico de las funciones que en él se realizan, sino más bien un conjunto de hechos y actos resultantes del choque recíproco y variable del yo como realidad simple y una, con otras realidades diferentes, y principalmente con los objetos conocidos. La explicación de los fenómenos psíquicos por medio de facultades y funciones especiales y determinadas entraña una ilusión; pues las que el vulgo llama facultades del alma, no son más que ciertas ideas personificadas ó concebidas como hipóstasis *(hypostasirte)* de los fenómenos psíquicos.

En otros términos: el yo, el alma considerada en

sí misma y abstracción hecha de su contacto y relaciones con otros seres, no posee sensibilidad, ni imaginación, ni pensamiento, ni voluntad; sólo posee la facultad fundamental de conservarse en su ser, en su originalidad substancial. Las facultades expresadas y sus funciones son el resultado del choque y encuentro, ó del contacto del alma con otras realidades simples; no son más que la expresión de las diferentes relaciones que resultan entre el yo y los otros seres, según que son recíprocamente semejantes, diversos ó contrarios. La conciencia psicológica y los fenómenos psíquicos se resuelven, en último resultado, y coinciden con la suma proporcional y matemática de los choques, acciones y reacciones, resistencias y solicitaciones entre el alma y las demás realidades simples, principalmente con las que constituyen los objetos del conocimiento y de la voluntad. Así es que los fenómenos psíquicos pueden sujetarse á cálculo matemático lo mismo que los mecánicos, determinando y definiendo su origen, naturaleza y atributos por medio de fórmulas matemáticas.

§ 23.

CRÍTICA.

La concepción de Herbart, aparte de las contradicciones evidentes que encierra, algunas de las cuales se han indicado, tiene el grave defecto de apoyarse en hipótesis y afirmaciones gratuítas, cuales son, entre otras, las que se refieren al carácter de unidad abso-

luta que se atribuye á los seres finitos, á la transformación de las propiedades, accidentes y modificaciones de los cuerpos en otros tantos seres reales, absolutos é independientes, á la compenetración de estos seres, á su encuentro y lucha recíproca, al esfuerzo ó conato para la conservación como función esencial de los mismos.

Por otra parte, y como consecuencia de semejantes bases hipotéticas y gratuítas, en unión con la aplicación exagerada del cálculo matemático á las fuerzas vitales y espirituales, la psicología viene á convertirse en una especie de mecanismo psíquico, que prepara el camino para llegar al materialismo posterior con su correlación y transformación de las fuerzas físicas. Su teoría cosmológica divide, separa y multiplica los seres ó substancias *usque in infinitum*, pulverizando, por decirlo así, al Universo, y convirtiendo el Cosmos en un atomismo inerte y muerto, toda vez que el movimiento y la vida con todas sus fases deben su origen, y también su ser y condiciones, al encuentro de las diferentes realidades simples é inertes de suyo, muy parecidas á los átomos del materialismo antiguo. En este concepto, la concepción cosmológica de Herbart es inferior á la de Leibnitz; pues la mónada de éste, aunque simple, una é indivisible, estaba dotada de actividad, mientras que el *das reale* del primero excluye y niega toda fuerza inherente, toda función y actividad propia. La concepción de Herbart, bajo este punto de vista, puede apellidarse una monadología degenerada por la negación de la actividad, una monadología desfigurada por la aplicación abusiva de las matemáticas á la psicología, una monadología mecá-

nica, y por lo mismo semimaterialista, que apenas tiene punto de comparación con la monadología dinámica y espiritualista de Leibnitz.

En medio de estos graves defectos, y como contrapeso á los mismos, la Filosofía de Herbart entraña y representa un principio de reacción poderosa contra las exageraciones del idealismo panteista y contra las especulaciones *a priori*, tan en boga á la sazón en Alemania, sancionadas por el brillo que despedían los nombres de Schelling y Hegel. Herbart puede considerarse como el fundador de esa escuela que procura hermanar en psicología la idea metafísica con la experiencia y observación de los hechos, colocándose á igual distancia de la psicología puramente apriorística del idealismo, y de la psicología puramente empírica del materialismo contemporáneo. Hasta pudiera añadirse que en esto consiste el mérito principal, por no decir único, de la Filosofía de Herbart. Porque ello es cierto que si su sistema propio adolece de graves defectos, fué provechosa la dirección nueva que dió á la psicología, y fecundo en resultados el impulso que comunicó á la ciencia, tanto más, cuanto que el mérito real de Herbart, ó, digamos mejor, su verdadera originalidad en el terreno de la psicología, consiste precisamente en haber aplicado á esta ciencia el método matemático. Porque el método psicológico de Herbart no es ni el método analítico de Locke y de sus sucesores, ni el método descriptivo de la escuela escocesa, ni el método fisiológico de la escuela inglesa y de Wund en nuestros días, sino que es un método ante todo y sobre todo matemático.

Ya dejamos indicado que la psicología de Herbart,

considerada en sí misma, carece de valor real, porque toda ella descansa en la hipótesis gratuíta del realismo que le sirve de base metafísica. Si este filósofo se hubiera limitado á aplicar el método matemático con la debida sobriedad y moderación, no á una psicología gratuíta y fantástica, sino á la psicología racional y científica, su innovación hubiera sido más fecunda y provechosa para la verdad y la ciencia. Desde este punto de vista puede aceptarse—siquiera con reservas—la defensa que de la psicología de Herbart hace Volkmann, uno de sus discípulos, cuando escribe: «La psicología matemática consiste en someter á una exposición sistemática todas las determinaciones cuantitativas que se encuentran necesariamente en el orden psicológico. Las ideas de acción y reacción, de intensidad de las representaciones, de movimiento en los diversos estados de conciencia, se encuentran, con un nombre ú otro, en todos los sistemas de psicología, y hasta en el lenguaje común. También es cierto que, en parte al menos, estos hechos tienen un carácter cuantitativo. Así, pues, la exposición matemática no se distingue de la exposición común, sino porque y en cuanto intenta determinar con exactitud y precisión lo que el uso común deja indeterminado. Es injusto confundir los ensayos de la escuela de Herbart con esa pretendida Filosofía matemática, que sólo consiste en un juego vacío de fórmulas, en deducciones y en cálculos arbitrarios. La psicología matemática (la de Herbart) no se propone ser toda la psicología.... Su pretensión única es dar un método para hallar la fórmula exacta de las leyes generales que regulan las relaciones recíprocas de las representaciones, y ensayar

una mecánica de los estados intensivos de la vida espiritual».

A propósito de esta aplicación de las matemáticas á la psicología, téngase presente que esta idea había germinado, bien que de una manera vaga y general, en la mente de algunos filósofos anteriores á Herbart. Rosenkranz atribuye á un médico de Viena llamado Niesley el primer ensayo de aplicación de las matemáticas á la psicología. Sea de esto lo quiera, es indudable que Wolff había indicado la posibilidad de aplicar el método matemático á la investigación y explicación de los fenómenos que se verifican en el alma humana (1), sin excluir los del conocimiento intelectual. Esto no impide ni debe impedir que Herbart sea mirado con justicia como el verdadero fundador de la escuela matemático-psicológica.

Uno de los puntos más débiles y menos científicos de la psicología de Herbart, es el que se refiere á la existencia de representaciones inconscientes en el alma; de representaciones, es decir, de ideas, pensamientos, juicios, pasiones, sentimientos, etc., que pasan alternativamente de la conciencia á la inconciencia. Esta doctrina—que Hartmann aprovechó para su

(1) He aqui el texto curioso de Wolff, tomado de su *Psychologia empirica*, en la cual, después de exponer ciertos teoremas, añade: « *Theoremata haec ad Psychometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit, et adhuc in desideratis est.... Haec non alio fine a me adducuntur quam ut intelligatur dari etiam mentis humanae cognitionem mathematicam, atque hinc Psychometriam esse possibilem, atque appareat animam quoque in eis quae ad quantitatem spectant, leges mathematicas sequi, veritatibus mathematicis, hoc est, arithmeticis et geometricis in mente humana non minus quam in mundo materiali permixtis* ».

Filosofía de lo inconsciente—carece de toda base científica, es una hipótesis gratuíta, que obedece sólo á las exigencias del sistema, en el cual es necesaria la aparición y desaparición del estado consciente, como resultado del choque de las representaciones con sus grados múltiples de intensidad, de cantidad y de antagonismo.

§ 24.

MOVIMIENTO HERBARTIANO.

Los escritos, la palabra y la enseñanza de Herbart imprimieron, según queda indicado, una dirección relativamente original al pensamiento en la Alemania científica. Resultado natural de esto fué la fermentación que en casos análogos se apodera de los espíritus, y mientras algunos rechazaban y combatían la doctrina y las ideas de Herbart, dedicábanse otros con afán á cultivarlas, desenvolverlas y aplicarlas á determinadas ramas del saber.

De este último trabajo, ó sea de la aplicación y desenvolvimiento de ciertas ideas de Herbart, nació la que podemos llamar psicología etnográfica, la cual constituye hoy una escuela ó dirección especial, y relativamente independiente, que merece, por lo mismo, párrafo aparte.

Sin contar, pues, esta escuela psicológico-etnográfica, *ocasionada* más bien que producida por la doctrina de Herbart, ésta produjo un movimiento intelectual de innegable importancia, que todavía dura hoy

en Alemania. Encarnación y eco de este movimiento, es la *Revista de Filosofía exacta en sentido del nuevo realismo filosófico*, fundada en 1860 para defender y propagar las ideas del filósofo de Oldemb ourg, tanto en el terreno metafísico como en el terreno psicológico.

Además de *Ziller* y de *Allihn*, fundadores de la citada revista, merecen figurar entre los principales discípulos de Herbart los siguientes:

a) *Drobisch*, acaso el más antiguo, y uno de los más fecundos y constantes partidarios de Herbart. En sus *Fundamentos primitivos de la psicología matemática*, afirma y defiende la aplicación de las matemáticas á la psicología, pero declarando á ésta independiente de la metafísica, y suponiendo que para el caso es indiferente que el origen y naturaleza de los fenómenos psicológicos se expliquen «en un sentido materialista, ó idealista, ó intermedio, cualquiera que sea», afirmación no muy conforme con la doctrina de su maestro.

b) *Hartenstein*, entre otras varias obras en que expone y sigue con más ó menos fidelidad las ideas de Herbart, escribió una, destinada especialmente á la exposición, examen y crítica de la Filosofía de éste *(Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbartischen Philosophie)* en general, comparando también la psicología de Herbart con la de Aristóteles y la de Leibnitz.

c) *Volkmann*, autor de un *Manual de psicología desde el punto de vista del realismo y según el método genético*, recientemente publicada, es hoy uno de los principales representantes de la escuela herbartiana.

d) Deben mencionarse también el nombre de *Hendewerk*, autor de un libro titulado *Herbart y la Biblia*,

y el de *Kayserlingk*, que escribió una comparación entre el sistema de Fichte y el de Herbart en sentido favorable al último, si bien más tarde abandonó en parte la dirección y los principios de la escuela herbartiana.

Advertiremos, finalmente, que la influencia de las ideas de Herbart déjase sentir, no ya sólo en sus discípulos propiamente dichos, *Drobisch*, *Hartenstein*, *Volkmann*, etc., si que también en los trabajos de Fechner, de Helmholtz, Wundt, Wittstein y de otros varios psicólogos notables de la Alemania. Zimmermann contribuyó mucho al prestigio de Herbart y á la propaganda de su doctrina por medio de sus obras, entre las cuales hay una destinada á poner en parangón la monadología de Leibnitz y la de Herbart: *Leibnitz und Herbart eine vergleichung ihrer Monadologien*.

§ 25.

ESCUELA PSICOLÓGICA EXPERIMENTAL.

La dirección que nosotros hemos llamado psicológica experimental, y que otros denominan psicología científica, es la que cuenta hoy con mayor número de partidarios, tanto en la Alemania como fuera de ella.

Lo que principalmente distingue y caracteriza á esta escuela, tomada en general, es la aplicación del método experimental á la psicología; es el uso exclusivo de la experimentación física, del cálculo y de la medida á los fenómenos psicológicos. Los representantes de esta escuela, ora niegan *a priori* la existencia en el

hombre de un alma espiritual, ora declaran insoluble esta cuestión y la declaran inútil é indiferente para resolver el problema psicológico, ora consideran los fenómenos del orden puramente intelectual y los de la vida orgánica, y aun los puramente fisiológicos, como dos manifestaciones ó aspectos de una misma substancia, es decir, del cuerpo, ora buscan en la fisiología y en los nervios la causa directa y los elementos internos de los fenómenos psíquicos y espirituales. Con lo cual dicho se está que la llamada psicología científica gravita con todo su peso hacia el materialismo, al cual se acerca por caminos más ó menos largos, más ó menos encubiertos, concluyendo por identificarse con la escuela materialista en algunas de sus ideas y conclusiones.

La psicología experimental abraza, como dejamos dicho, dos ramas ó direcciones principales, que son la dirección *psico-física*, cuyo representante más caracterizado es Fechner, y la dirección *psico-fisiológica*, representada principalmente por Wundt.

A) Fechner, ó la dirección psico-física.

«Entiendo por psico-física, dice Fechner, una teoría exacta de las relaciones entre el alma y el cuerpo, y, en sentido más general, entre el mundo físico y el mundo psíquico.»

Pero entiéndase bien: Fechner, al hablar de alma y cuerpo, no se refiere á la esencia y existencia del alma como substancia espiritual, y á la del cuerpo, acerca de lo cual nada sabe; sus investigaciones «no se refieren más que á la fase fenomenal del mundo físico y del mundo psíquico». Más todavía: el psicólogo alemán abriga la convicción de que la oposición entre

el cuerpo y el espíritu es una oposición más bien aparente y puramente fenomenal, que real y substancial, siendo muy probable que lo que llamamos cuerpo y espíritu en nosotros, no es más que un doble aspecto de la misma substancia, dos puntos de vista del mismo ser.

Fechner, después de afirmar ó dar por supuesto que la fuerza nerviosa es la causa inmediata de la sensación, y la excitación externa la causa remota, se dedica á estudiar la relación que existe entre la intensidad de la excitación externa y la intensidad de la sensación, y después de prolijas investigaciones y experiencias, amalgamadas con no pocas hipótesis é ideas aventuradas, establece la siguiente ley: *La sensación crece como el logaritmo de la excitación.*

Esta ley, que se ha hecho famosa por los debates á que ha dado y está dando lugar, siendo combatida por unos en todo ó en parte (Bernitein, Brentano, Delbœuf, y, sobre todo, Hering), mientras que es defendida con calor por otros, puede reducirse á términos más claros, diciendo: *Para que la sensación crezca en progresión aritmética, es necesario que la excitación crezca en progresión geométrica.*

B) Wundt, ó la dirección psico-fisiológica.

Descomponer y reducir los fenómenos psicológicos á sus elementos simples y primitivos, que deben buscarse en los hechos fisiológicos, tal es el objeto general de la psicología fisiológica y de Wundt, su fundador, ó al menos principal representante. Á contar desde 1862 hasta la fecha, la mayor parte de sus escritos—que son numerosos—no tienen más objeto que exponer, desarrollar y defender la psicología fisiológica.

Ya que la índole de nuestra obra no permite entrar en detalles, que sólo en una historia especial de la psicología podrían tener lugar propio, resumiremos lo principal de la teoría de Wundt en las proposiciones siguientes:

a) La psicología, que en tiempos anteriores se apoyaba principalmente en la observación interna, debe sustituir á esta el método experimental, pues aquélla sólo puede darnos la descripción, pero no el conocimiento centífico de los fenómenos psicológicos. La psicología no puede ser ciencia sino á condición de apoyarse en la experimentación, el cálculo y la medida, lo mismo que las ciencias referentes al mundo físico.

b) La base de los fenómenos propiamente psicológicos, la razón suficiente, primera y última de los hechos pertenecientes á la vida mental y espiritual, debe buscarse en los hechos fisiológicos y físicos, y principalmente, «en el conocimiento exacto de la organización anatómica y de las funciones fisiológicas del cerebro».

c) Los fenómenos fisiológicos y físicos constituyen el laboratorio secreto y la fuente real, aunque invisible, del pensamiento y de los fenómenos que llamamos espirituales, que tienen por teatro lo inconsciente *(l'inconscient est le theâtre des phénomènes spirituels.... laboratoire secret où la pensée prend sa source invisible);* de manera que la explicación última de las leyes de la sensación, del pensamiento y de la voluntad, debe buscarse en lo inconsciente, en algo anterior á la conciencia.

d) Todos los fenómenos psicológicos se reducen,

en último término, á la sensación; de manera que los demás fenómenos, inclusos los actos de la vida mental, percepciones, juicios, ideas, pensamientos, deseos, son transformaciones, adiciones, modificaciones de la sensación. La sensación, considerada en sí misma, es un raciocinio ó conclusión cuyas premisas son los hechos fisiológicos que le sirven de elemento y de laboratorio; de manera que la diferencia entre el raciocinio ordinario y la sensación consiste en que en el primero las premisas y la conclusión son actos conscientes, pero en la sensación, las premisas, que son actos ó estados fisiológicos, son inconscientes, y la conclusión sola corresponde á la conciencia. En otros términos: la sensación es un silogismo cuyas premisas permanecen ocultas en lo inconsciente, y la conclusión sóla penetra en el terreno de la conciencia.

e) Por razón del modo con que la excitación externa que obra sobre el órgano es transmitida á los centros nerviosos para producir la sensación, los sentidos externos se dividen en *mecánicos*, que son el tacto y el oído, y en *químicos*, que son la vista, el olfato y el gusto. En los primeros la excitación externa se verifica por medio de un movimiento directo. En los segundos es muy probable que la excitación externa, al ser transmitida á los centros nerviosos, sufre una especie de transformación, y que reviste la forma de un movimiento químico.

Desenvolviendo y aplicando las precedentes aserciones, Wundt llega, finalmente, al corolario general y legítimo de todas ellas: llega á lo que constituye la síntesis de sus teorías, la tesis fundamental de la psicología fisiológica, á saber: la afirmación de la identidad

real y substancial entre lo consciente y lo inconsciente, entre la realidad psíquica y la realidad física, ó, como dice el mismo Wundt, entre la lógica y el mecanismo, entre los fenómenos de la vida mental y los fenómenos físicos y mecánicos.

En vista de esto, bien podemos decir que si la psicología *psico-física* de Fechner gravita con todo su peso hacia el materialismo, sería difícil señalar la línea que separa de éste á la psicología fisiológica de Wundt.

§ 26.

LA PSICOLOGÍA ETNOGRÁFICA.

En el árbol de las ciencias ó de los conocimientos humanos, la psicología tiene su lugar propio entre la biología, que le sirve de base y antecedente natural, y la historia, que viene á ser como su prolongación y coronamiento. Si la psicología no puede prescindir, sino que presupone el estudio de la vida en general y de sus fases principales, natural es también que se perfeccione y complete por medio del estudio de los fenómenos morales, religiosos, sociales, artísticos, científicos, etc., toda vez que estos fenómenos deben su origen y su ser en último término al alma humana.

Así como la investigación y el conocimiento científico de los fenómenos psicológicos que se verifican en el individuo constituyen la ciencia y el objeto de la psicología ordinaria, así también la investigación y conocimiento científico de los fenómenos psicológicos que se verifican en el hombre como ser social, ó

sea en relación con las circunstancias y condiciones de la sociedad de que es miembro, constituyen la esencia y el objeto de la llamada *psicología etnográfica*, de la psicología de las razas ó pueblos *(Völkerpsychologie)*, como la apellidan los alemanes, y cuyo nombre más propio sería acaso el de *psicología social*, toda vez que estudia los fenómenos psicológico-sociales, así como la psicología ordinaria estudia los fenómenos psicológico-individuales.

Esta psicología etnográfica ó social debe su origen y su principal desarrollo á la escuela de Herbart, y representa precisamente una de las fases ó ramas de la misma. El filósofo de Oldenbourg había indicado más de una vez en sus escritos que la psicología permanece incompleta si sólo considera al hombre como individuo aislado; y esta idea, cultivada y desarrollada por algunos de sus discípulos, dió origen y base á la psicología etnográfica en Alemania, y tiene también representantes más ó menos genuínos entre los ingleses.

No debiendo ocuparnos ahora sino en la primera, diremos que Wastz, Lazarus y Steinthal, son los que contribuyeron en primer término á los progresos y consolidación de esta psicología.

a) *Waitz*, que nació en Gotha en 1821, y murió en Marbourg en 1864, fué discípulo de Drobisch, partidario entusiasta y propagador celoso de la doctrina de Herbart. Después de algunos ensayos encaminados á desenvolver y aplicar las semillas psicológico-etnográficas incubadas en las obras de Herbart, Waitz comenzó á publicar en 1859 su extensa *Antropología de los pueblos en el estado de naturaleza*, obra que consta de seis volúmenes, algunos de los cuales salieron

á luz después de la muerte prematura de su autor.

En este libro, Waitz se pronuncia en favor de la unidad específica del hombre; pero mientras por un lado niega que haya diferencias específicas entre las razas humanas, por otro parece conceder excesiva influencia en los fenómenos psicológico-sociales á las emigraciones, á las ideas religiosas, al lenguaje, y sobre todo al clima, cuya influencia exagera evidentemente.

Por otra parte, el libro de Waitz, más bien que una psicología etnográfica, viene á ser una historia natural del hombre, una historia de las razas humanas comparadas entre sí, principalmente consideradas en sus formas y grados inferiores de sociedad y civilización.

b) *Lazarus*, en su libro titulado *La vida del alma*, y más todavía en los artículos publicados en la *Revista de psicología de los pueblos y de la ciencia del lenguaje*, se dedicó con preferencia á estudiar y desenvolver la psicología etnográfica ó etnológica en su fase moral, ó sea los fenómenos psicológico-morales que caracterizan á las sociedades.

Pero la afirmación capital de Lazarus en este terreno es la que se refiere á la existencia de un espíritu objetivo y universal, resultado de los espíritus subjetivos, ó del consentimiento común de los individuos de una sociedad. Este espíritu del pueblo *(Volkgeist)* ó universal, no es una substancia, pero sí *un sujeto, una mónada que penetra y liga los individuos* de una nación. El lenguaje, la religión, la poesía popular, el arte, las leyes, las costumbres públicas y privadas, la vida de familia, etc., son los elementos que integran este espíritu objetivo de cada pueblo, es-

píritu que constituye en cierto modo su carácter social.

c) *Steinthal*, cofundador y uno de los principales redactores de la ya citada *Revista de psicología de los pueblos*, coincide en sus afirmaciones é ideas con su colega Lazarus, pudiendo decirse que si en algo se distinguen es en la preferencia relativa que cada uno de ellos concede en sus producciones á determinados elementos psicológico-etnográficos. Lazarus atiende con preferencia á los del orden moral y literario; Steinthal cultiva con especial cuidado y con éxito los que se refieren al lenguaje, cuyas leyes psicológicas intenta descubrir y formular.

Delbrück, Cohen y algunos otros escribieron también en la citada Revista, pues Waitz, Lazarus y Steinthal, aunque son los más conocidos é importantes, no son los únicos que en Alemania cultivan y promueven el estudio de la psicología etnográfica ó social.

§ 27.

EL PANTEISMO EMPÍRICO Ó POSITIVISTA. SCHOPENHAUER.

La reacción contra el idealismo apriorístico, iniciada por Herbart, fué desarrollada y consolidada por Schopenhauer, cuyas ideas adquirieron grande boga durante los últimos años de su vida. Sólo que Schopenhauer y sus discípulos conservaron la tesis esencial del idealismo germánico, ó sea la tesis panteista, cuidando de ponerla en armonía con el materialismo, de apoyarla en el método experimental y de afectar

procedimientos positivistas. De aquí el nombre de panteismo empírico ó positivista que hemos dado á esta escuela, cuyo primer representante caracterizado es Schopenhauer.

Este filósofo, que nació en Dantzig (1788), y fué hijo de un rico banquero, pasó los primeros años de su juventud en viajes y dedicado al comercio, hasta que en 1809 se entregó al estudio de la medicina y ciencias naturales en la universidad de Gotinga. Schulze, discípulo de Kant, le inspiró afición á los estudios filosóficos, y le aconsejó que antes de leer las obras de los demás filósofos, estudiara con detenimiento y exclusivamente la Filosofía de Platón y de Kant. Este consejo, que Schopenhauer siguió con fidelidad, explica ciertos rasgos y determinadas direcciones de su doctrina.

Atraído por la fama de Fichte, acudió á Berlín para oir sus lecciones públicas; pero su doctrina, lejos de satisfacerle, le inspiró aversión y desdén. Entró después en relaciones con Gœthe, y en 1816 publicó un tratado *Sobre la visión y los colores*, en el cual se descubren ya indicios de su teoría filosófica, que expuso y desarrolló tres años después en su obra capital: *El mundo como voluntad y representación*.

Á pesar de su originalidad, esta obra, lejos de llamar la atención del mundo sabio, permaneció en la obscuridad, lo mismo que la que publicó en 1836 con el título de *La voluntad en la naturaleza*, hasta que el nombre de Schopenhauer llamó la atención de los sabios con motivo de una disertación sobre la libertad, que fué premiada por la Real Academia de Ciencias de Noruega. De entonces más, los hombres de letras y las revistas científicas comenzaron á ocuparse en las

publicaciones y teorías filosóficas de Schopenhauer, y acudieron á su lado discípulos entusiastas, que se encargaron de la propaganda de su nombre y doctrinas. En 1851 dió á luz sus *Parerga und Paralipomena*, especie de miscelánea por el estilo de los *Stromata* de Clemente Alejandrino, que contiene ensayos, estudios y trabajos parciales sobre diferentes materias. Cuando el prestigio de su nombre y la fama de sus escritos habían alcanzado su mayor brillo, Schopenahuer bajó al sepulcro repentinamente en 1860.

La concepción filosófica de Schopenahuer puede condensarse y resumirse en las tres siguientes afirmaciones fundamentales:

1.ª La Filosofía consiste en conocer la esencia verdadera é íntima del mundo, elevándose y pasando de los fenómenos y apariencias á la esencia y á la *cosa en sí*. El método único para llegar á este conocimiento, y las fuentes verdaderas de la metafísica misma, deben buscarse en la experiencia, tanto externa como interna. El objeto verdadero y propio de la Filosofía es conocer la esencia *(quid sit)* del mundo, pero de ninguna manera debe investigar ni puede conocer su origen, su fin ó su causa: la investigación filosófica debe mantenerse siempre en el terreno cosmológico, sin entrar jamás en el terreno teológico, porque, en realidad, la Filosofía y la metafísica se reducen á la cosmología: *nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sonder inmer und überall nur nach dem Was der Welt fragt.*

2.ª Los fenómenos todos que percibimos, inclusa la inteligencia y la razón, los diferentes individuos y seres particulares que observamos en el mundo, son

efectos, evoluciones, fases, productos de una esencia única, que es la *voluntad*, la cual existe y se manifiesta como fuerza inconsciente en unas cosas, y como fuerza consciente en otras. Los astros con sus atracciones y repulsiones, los cuerpos minerales con sus fuerzas químicas, las plantas, los animales, el hombre, y, en general, las cosas todas con sus gradaciones y diferencias, son resultado y representan otras tantas objetivaciones de esa fuerza ó esencia única que Schopenhauer apellida *voluntad* (Wille), y que coincide ó se resuelve en la *cosa en sí* de Kant. Esta voluntad, considerada en sí misma y abstracción hecha de sus manifestaciones en el hombre, ó sea en cuanto los individuos humanos constituyen una de sus varias evoluciones y productos, es impersonal y carece de conciencia, la cual adquiere sólo en el hombre y por el hombre, y desaparece, por consiguiente, al desaparecer el individuo humano, ó sea la unión del alma con el cuerpo.

3.ª La voluntad, que, según queda dicho, constituye la esencia una é idéntica de todas las cosas, que las produce todas por medio de su actividad esencial, y que después de haberse manifestado como fuerza ciega é inconsciente en la naturaleza, se manifiesta ó revela como fuerza consciente en el hombre, es por su misma esencia una fuerza viva, un esfuerzo enérgico y permanente, no sólo para existir y vivir, sino para acrecentar la existencia y la vida. El esfuerzo para perfeccionar su ser y su vivir, en tanto existe y se revela en la voluntad consciente del hombre, en cuanto y porque experimenta y siente necesidades, cuya satisfacción se halla retardada é impedida por mil obs-

táculos, y cuando, por último, alguna de ellas queda satisfecha, resulta espontáneamente de esta misma satisfacción una nueva necesidad que lleva consigo nuevos impedimentos, y, por consiguiente, nuevos dolores; pues el dolor ó sufrimiento resulta y existe mientras que la necesidad ó deseo no son satisfechos. Luego la vida del hombre, vida que se resume en la volición y deseo, es una serie continua é inevitable de sufrimientos. La sed inextinguible de felicidad y dicha que acompaña á los actos de la voluntad, sin poder conseguirla jamás; el esfuerzo continuo para llegar al bien ó descanso perfecto, el cual huye y se aleja siempre, son causa de que la vida humana se resuelva en una serie de necesidades, dolores y sufrimientos, los cuales sólo pueden desaparecer y morir con la desaparición y muerte de la misma voluntad, ó al menos de sus actos como fuerza consciente. Luego la verdadera ciencia del hombre consiste en comprender que la realidad es una ilusión, un conjunto de fenómenos ó apariencias, y que la vida es un dolor permanente, un foco de sufrimientos. Luego el destino final á que debe aspirar el hombre, el fin último de sus deseos, debe ser la destrucción y aniquilamiento de la voluntad, y, por consiguiente, de la vida y del ser que radican en ella: la extinción de la vida, la desaparición y aniquilamiento (*nirvana*) de la existencia individual.

Como consecuencias y aplicaciones más ó menos lógicas de estas tres tesis fundamentales, Schopenhauer enseña:

A) Con respecto á la primera:

a) Que la verdadera Filosofía es *ateológica* por su misma naturaleza; porque nada sabe ni puede saber

acerca de la existencia de un Dios personal y ultramundano, cuya idea, lejos de ser innata ó connatural al hombre, como pretenden ciertos filósofos, es resultado de la educación *(ist anerzogen)* y de la enseñanza.

b) Que la Filosofía rechaza igualmente la distinción substancial y la oposición vulgar entre el espíritu y el cuerpo; pues las palabras *alma* y *espíritu* son palabras vacías de sentido, toda vez que la experiencia nada nos dice sobre su naturaleza y existencia. La palabra *espíritu* sólo es aceptable, si con ella se quiere significar una inteligencia, pero no una inteligencia como función de una substancia simple é inmaterial, sino como una de las funciones del cerebro, á la manera que la digestión es una función del estómago.

c) La metafísica, cuyo objeto es la *interpretación de la vida,* ó sea el conocimiento de la esencia y del término de la vida, constituye una necesidad esencial de la naturaleza humana, necesidad que la *Filosofía* satisface con respecto á los hombres de la ciencia, al paso que con respecto á la generalidad de aquéllos, aun en las naciones civilizadas, es satisfecha por la *religión.* De aquí se desprende que las diferentes religiones positivas pueden considerarse como formas alegóricas y soluciones místicas del problema filosófico, y constituyen, por decirlo así, la metafísica del pueblo.

B) Con respecto á la segunda:

a) El universo ó mundo sensible, única realidad que existe para la Filosofía, la cual no reconoce más método de investigación ni más criterio de verdad que la experiencia, entraña dos modos de existencia: la existencia *ideal* ó fenomenal, y la existencia *real* ú ob-

jetiva. En el primer concepto, la existencia del mundo coincide y se identifica con la representación que de él formamos en nuestro interior, puesto que las cosas en tanto existen para nosotros y de tal modo existen para nosotros, en cuanto y según el modo con que las pensamos. En este sentido debe tomarse la afirmación ó *pronuntiatum* de Schopenhauer, cuando escribe: el mundo es mi representación *(Die Welt ist meine Vorstellung)*, ó, en términos más claros y sentido más propio, es mi percepción.

b) La voluntad, que constituye la realidad única, la esencia interna del mundo, como se ha dicho, considerada en sí misma, en su fondo primitivo y con abstracción de sus evoluciones y manifestaciones á través de los diferentes reinos (sideral, mineral, vegetal, animal y humano), es una fuerza infinita, pero instintiva, una tendencia necesaria y ciega á vivir *(blind Drang zum Leben)*, y los diferentes seres que pueblan el mundo son la objetivación sucesiva, múltiple y ascendente de esa fuerza-substancia, ó sea de la necesidad de existir y vivir que le es inherente. Los astros con sus movimientos, las combinaciones químicas, la vida, la sensibilidad, el instinto, las pasiones, la inteligencia, representan objetivaciones parciales de esa voluntad absoluta y universal.

c) Toda vez que la voluntad es el ser absoluto, el principio esencial y la razón última y universal de las cosas, síguese de aquí que la inteligencia no es anterior ni superior á la voluntad, sino más bien inferior y posterior; es una derivación de ésta, un fenómeno ó hecho accidental, al paso que la voluntad es el principio, el antecedente, la esencia. Síguese también que

la libertad, aplicada á los individuos, es una palabra vacía de sentido; porque aunque la voluntad, considerada como la esencia interna, como la cosa en sí, es libre, considerada como fenómeno, como objetivada en la existencia individual, está sujeta al determinismo absoluto; la libertad, en una palabra, conviene al ser, es decir, á la voluntad como cosa en sí y esencia única é interna del mundo, pero no á la acción que ejecutan los individuos, productos y derivaciones de aquélla: *In esse, nicht in operari liegh die Freiheit.*

Síguese, finalmente, que por más que la voluntad como cosa en sí, como esencia independiente de las condiciones del espacio y del tiempo, sea eterna, la voluntad-fenómeno, ó sea la personalidad individual, desaparece y muere. Cuando muere el hombre, permanece la voluntad que constituye el fondo de su ser; en este concepto, no hay aniquilamiento completo, y puede decirse que el hombre es inmortal; pero muere como individuo, perece como persona consciente y como yo singular. Desear la inmortalidad de la persona, añade Schopenhauer, es, en rigor, querer perpetuar una ilusión hasta lo infinito. La existencia del hombre como persona, desaparece y muere, como muere y desaparece la burbuja que se forma en la superficie del agua, perseverando ésta en su esencia y substancia en disposición de producir otras y otras burbujas *in infinitum*, es decir, otras formas ó manifestaciones individuales del entendimiento. Schopenhauer dice, en efecto, terminantemente: «por la muerte, la voluntad, que es indestructible, se separa del entendimiento, que es perecedero y que reviste ó adquiere en cada nacimiento una nueva fase ó existencia individual, que no conserva

recuerdo alguno de la existencia anterior». Como se ve, la teoría de Schopenhauer sobre este punto se reduce á una especie de metempsícosis, que tiende á conciliar la eternidad de la materia y la palingenesia del entendimiento.

C) Con respecto á la tercera:

a) Toda vez que el dolor y los sufrimientos son inseparables de la vida humana, manifestación y producto de la voluntad en el hombre; toda vez que el dolor y los sufrimientos son inseparables de la voluntad como tendencia y esfuerzo para satisfacer las necesidades, que renacen sin cesar y que crecen á medida que crece y se desarrolla la energía de su actividad, síguese de aquí que la vida es esencialmente dolor, y que éste sólo puede desaparecer, desapareciendo la voluntad, que es su origen y su razón suficiente.

b) El destino final ó *desideratum* del hombre, la única felicidad á que puede aspirar, es la extinción *nirvánica* de la vida, es la negación y la muerte de la voluntad y de su actividad, condición indispensable para llegar al descanso verdadero, para conseguir la exención del dolor y los sufrimientos. La *liberación,* el reposo real, la libertad perfecta del mal, consisten en destruir y negar la voluntad de vivir: *die Verneinung des Willens zum Leben.*

c) Luego los medios más conducentes para amortiguar, disminuir y matar las fuerzas de la vida y de la voluntad, como son los ayunos, la resignación pasiva, la inacción, el celibato, etc., son los medios más á propósito y más eficaces para la perfección del hombre, y consiguientemente para su felicidad única posible, la cual consiste, según se ha dicho, en el ani-

quilamiento ó extinción de la vida y de la voluntad consciente.

d) La base de la moral es la compasión mutua, la simpatía recíproca, pero á condición de reconocer que el mundo de los fenómenos es una ilusión ; que el yo, como individuo, equivale á la nada ; que la felicidad es un sueño y un accidente pasajero en la vida del hombre, en la cual sólo el dolor es permanente, real y efectivo.

e) El optimismo de este mundo, predicado por Leibnitz y otros filósofos, es un error y un contrasentido ; pues el mundo que habitamos es el peor entre los posibles.

Resumiendo y sintetizando la concepción de Schopenhauer : el mundo, el *Universum*, en todos sus órdenes y seres, es una manifestación y también un efecto de la *Voluntad*, ser absoluto, substancia única y esencia interna de todo. Vivir es la tendencia fatal y la ley instintiva de esta voluntad, y de aquí el egoismo absorbente y destructor que la acompaña á través de sus evoluciones, y que es el origen ó razón suficiente de ese pesimismo que se revela y existe en el mundo; éste no es otra cosa, en realidad de verdad, sino un numeroso campo de batalla en que los seres luchan y se destruyen mutuamente (darwinismo) por amor á la existencia. Luchar siempre, sufrir sin descanso, querer sin motivo, agitarse en el vacío y el dolor, he aquí la vida de los seres y la del hombre en particular. Luego el bien y la perfección para éste deben consistir y consisten en renunciar y negar la voluntad con sus deseos y aspiraciones, hasta llegar al quietismo completo de la misma , á la supresión total de su movimiento, ó sea

á la extinción *nirvánica* de su actividad y de su vida. La aspiración y los esfuerzos para conseguir esto constituyen la virtud, la santidad, la perfección moral del hombre.

§ 28.

CRÍTICA.

Que el pensamiento de Kant ejerció bastante influencia sobre el pensamiento de Schopenhauer, según dejamos indicado, échase de ver en las ideas de este último acerca de la impotencia de la razón filosófica para afirmar y conocer á Dios y al alma; en su hostilidad y hasta menosprecio desdeñoso contra las religiones positivas; en la importancia preponderante que concede á la voluntad sobre la razón, y en su opinión acerca de la idealidad del espacio, el cual se reduce *á una función fundamental de la inteligencia*, según Schopenhauer, sin contar otros puntos más secundarios y concretos de su teoría filosófica, que entrañan reminiscencias más ó menos fieles y explícitas de la doctrina de Kant.

Aparte de esto, la concepción de Schopenhauer es una concepción esencialmente panteista y esencialmente materialista. La *Voluntad,* ni más ni menos que la *Idea* de Hegel, el *Absoluto* de Schelling y el *Yo* de Fichte, es la única realidad, la esencia interna de todo. Las cosas particulares, las existencias individuales, más bien que esencias, substancias y seres reales, son apariencias y fenómenos, son objetivaciones

parciales del ser único, burbujas en el agua, olas del mar que aparecen y desaparecen sin afectar la esencia una y absoluta que se apellida *Voluntad.*

Que el materialismo, ó, si se quiere mejor, el positivismo materialista palpita en el fondo y hasta en la superficie de la concepción de Schopenhauer, es cosa de suyo manifiesta, si se tiene en cuenta que para el filósofo de Dantzig, la existencia de Dios, y el origen del mundo, y su causa eficiente, y su término, son problemas inaccesibles á la razón y á la Filosofía; que éstas no deben admitir más criterio de verdad que la experiencia; que el espíritu y el alma, como substancias inmateriales, son palabras vacías de sentido; que «en el fondo, el animal es una misma cosa con nosotros», diferenciándose del hombre sólo accidentalmente; que la vida, los organismos, la materia misma, son condensaciones de la voluntad, la voluntad objetivada; finalmente, que el pensamiento es una función peculiar del cerebro, de la misma manera que la digestión es función propia del estómago.

Si algo hay en la Filosofía de Schopenhauer que pueda apellidarse original, al menos con originalidad relativa, es la aplicación del método experimental y de la inducción á la metafísica, es el propósito de levantar un edificio metafísico sobre la base única y exclusiva de la experiencia. La Filosofía de Schopenhauer es, ó pretende ser, una metafísica experimental: una *metafísica*, puesto que su objeto es conocer científicamente la realidad y esencia de las cosas: *experimental*, porque se sirve, ó, mejor dicho, promete echar mano de la inducción y de los hechos para elevarse á este conocimiento. La grande fuerza de expan-

sión y de propaganda que la Filosofía de Schopenhauer alcanzó y alcanza todavía, se deriva principalmente de esto. La Alemania, llena y hastiada de idealismo y de construcciones *a priori*, se precipitó con avidez en pos del filósofo de Dantzig, que alardeaba de construir una metafísica puramente experimental. Así, la concepción de Schopenhauer, que, según se ha visto, es esencialmente materialista por parte de su contenido interno y real, es también profundamente materialista por parte de su significación histórica, ó sea como reacción extremada contra el principio idealista, y como aplicación exclusiva del método inductivo. Por una reacción muy natural, ó, al menos muy frecuente en la historia de la Filosofía, el espíritu humano ha pasado en nuestro siglo de la exageración idealista y espiritualista á la exageración positivista y materialista. Iniciada por Herbart esta reacción en la Alemania, fué afirmada y desarrollada por Schopenhauer, y completada por los adeptos del materialismo contemporáneo, el cual procede de Schopenhauer por filiación tan legítima como directa, y esto, no ya sólo en el terreno propiamente filosófico, si que también en el terreno social y político. Para Schopenhauer, como para los modernos internacionalistas, la patria es una palabra sin sentido, y «el patriotismo es la pasión de los tontos».

Alguien ha dicho que Schopenhauer es un accidente en la Europa y una excrescencia de la Filosofía alemana, frase que no carece de cierta exactitud si se refiere al moralista. Porque, en efecto, la teoría moral de Schopenhauer viene á ser una reminiscencia, una reproducción más ó menos completa de la moral

búdhica con su pesimismo y su *nirvana*. Al comparar los sistemas religiosos con las teorías filosóficas, el mismo Schopenhauer reconoce y afirma que en el caso de dar una forma religiosa á su Filosofía, su expresión más exacta y completa sería el budhismo. Schopenhauer es un representante del Oriente y de las ideas asiáticas en el Occidente, un soufí de la India, que coloca la libertad del mal, la perfección del bien, la suprema felicidad, en el éxtasis de la nada, en la extinción de la vida y del ser. Diríase que llegó hasta su corazón y su inteligencia algún soplo de esa Filosofía de la desesperación y de la muerte, de esa concepción quietista, silenciosa y nirvánica de las orillas del Ganges, cuyo renacimiento en Europa ha influído tal vez más de lo que se piensa, no ya sólo en determinados extravíos filosóficos, sino también en esa literatura romántico-sombría que se deleita en cantar la desesperación y la muerte por boca de Gœthe, Byron, Chateaubriand, y, sobre todo, Leopardi.

Acaso tampoco es extraño á esa doctrina y á ese renacimiento pesimista lo que pudiéramos llamar la manía del suicidio, que tantos estragos produce en la sociedad de nuestros días. Porque ello es incontestable que la teoría de Schopenhauer conduce lógicamente á considerar el suicidio, no solamente como lícito, sino como eminentemente moral, toda vez que es el medio más seguro y práctico para llevar á cabo la negación de la existencia y de la vida. Por una inconsecuencia, ó tal vez por no atreverse á chocar de frente contra el sentido moral, Schopenhauer no proclama la licitud y conveniencia del suicidio en sentido absoluto y universal, que sería lo lógico en su sistema; pero admite

y afirma que la muerte voluntaria por inanición es la forma más perfecta de realizar la negación de la voluntad, la cual representa el bien supremo á que puede aspirar el hombre, su destino final.

§ 29.

LA ESCUELA DE SCHOPENHAUER.

Durante los últimos años de su vida, y, sobre todo después de su muerte, adquirió gran prestigio el nombre de Schopenhauer, viniendo á cumplirse lo que él mismo había predicho, á saber: que su Extremaunción sería su Bautismo. Así es que su doctrina llegó á formar escuela, siendo cultivada, defendida y hasta modificada y transformada por sus discípulos y admiradores.

Prescindiendo por ahora de Hartmann, principal representante de esta escuela y que merece párrafo aparte, bastaría recordar, en confirmación y prueba de lo que se acaba de indicar acerca de la escuela y discípulos de Schopenhauer, que mientras Asher, Rokitansky, Bahnsen y Mainländer desarrollaban las ideas de su maestro en el terreno moral, en el materialista y el fisiológico, Frauenstädt, que en la primera época de su vida literaria había filosofado en sentido hegeliano, se pasó después con armas y bagajes á la escuela de Schopenhauer, convirtiéndose en el propagandista más activo y celoso de la doctrina de éste, aunque sin renunciar del todo á Hegel.

Frauenstädt introdujo en la doctrina de su maestro algunas reformas y modificaciones, siendo las más trascendentales de estas la negación, ó atenuación al menos, del idealismo subjetivo de Schopenhauer, la reducción de la materia pura á una abstracción del pensamiento. Además de esto, Frauenstädt se separa de su maestro, negando que sea necesario, ni siquiera posible á la voluntad llegar á la negación de sí misma y de su actividad, como término final y bien supremo de la existencia y de la vida. Como consecuencia de esto, tampoco concede al ascetismo rígido la importancia ética y la preferencia absoluta que le concedía Schopenhauer.

Esto no obstante, Frauenstädt afirma y desarrolla el principio ético de su maestro por lo que respecta á la negación de la libertad en el individuo. El discípulo de Schopenhauer concede una fuerza irresistible y verdaderamente fatalista á lo que la escuela de Schopenhauer llama *carácter*, y considera como una ilusión sin fundamento real la responsabilidad moral interna del individuo; de manera que en el terreno determinista, las ideas de Frauenstädt van más lejos y son más rígidas que las de su maestro.

La dirección ateológica que hemos encontrado en la Filosofía de Schopenhauer, el germen ateista que entraña su concepción, ha recibido recientemente desarrollos y aplicaciones importantes por parte de otro de los discípulos de Schopenhauer. En su *Filosofía de la liberación* ó redención *(Die Philosophie der Erlosung)*, Mainländer esfuérzase en probar que el ateismo es la base y el principio esencial para obtener la verdadera *liberación*, ó sea la exención del mal. Según

Mainländer, el budhismo y el cristianismo son las religiones más perfectas y más conducentes á la perfección del hombre, las más en armonía con los principios de la Filosofía de Schopenhauer, precisamente porque entrañan el ateismo. En su fondo íntimo, el cristianismo es un verdadero ateismo, puesto que á él se debe la afirmación ó creencia de que Dios murió en pasados siglos.

La Filosofía de la liberación ó de la extinción nirvánica, en el sentido de Schopenhauer, representa el desarrollo y el complemento del budhismo y del Cristianismo puro; representa el triunfo de la verdad completa y absoluta de la ciencia, sobre la verdad incompleta y relativa de la idea religiosa. En una palabra: la Filosofía de la liberación es la Filosofía de la verdad y de la realidad, porque «funda el ateismo, no sobre una fe, como el budhismo y el Cristianismo puro, sino sobre el *saber*, siendo ella la primera que hace estribar el ateismo en bases científicas».

En sus *Ensayos sobre la caracterología*, Bahnsen parece avanzar un paso más que Schopenhauer en el camino del materialismo, puesto que considera la idea como producto de un órgano material.

Hay, sin embargo, un punto, y punto trascendental, con respecto á la escuela de Schopenhauer, en que Bahnsen se separa de su maestro. Porque Bahnsen afirma y defiende la pluralidad real y substancial de la voluntad humana, al paso que ésta, en la teoría de Schopenhauer, es un mero fenómeno, un accidente pasajero de la voluntad que constituye la esencia universal y la substancia única del universo mundo. En otros términos; Bahnsen transforma en un verdadero individua-

lismo el monismo absoluto y real de Schopenhauer y de la mayor parte de sus discípulos, incluso Hartmann, en quien vamos á ocuparnos.

§ 30.

HARTMANN.

El representante más distinguido y el discípulo más independiente, más profundo y más original de Schopenhauer, es, á no dudarlo, Hartmann (Eduardo, 1842), cuya obra capital, *La Filosofía de lo inconsciente*, representa una transformación importante, un desarrollo original de la teoría de Schopenhauer. Hartmann observa con razón que la voluntad y la representación ó idea de la teoría de su maestro, son impotentes para explicar el proceso de las cosas y la realidad del mundo, toda vez que para Schopenhauer la idea ó representación *(Vorstellung)* se resuelve en la percepción ó representación del mundo como colección de fenómenos subjetivos, y la voluntad se resuelve y equivale en definitiva á una fuerza ciega y fatalista.

La verdad es, añade Hartmann, que la existencia y la esencia del mundo, su realidad metafísica é inmanente, su desarrollo y sus evoluciones múltiples, no pueden ser explicados, ni por una fuerza ó *voluntad* sin ideas que contengan la razón suficiente de la multiplicidad, orden y gradación de los seres, ni tampoco por una *idea* sin fuerza ó que no vaya acompañada de una *voluntad-fuerza*, que contenga la razón suficiente de la realidad objetiva del mundo. El principio del mundo

como *esencia*, es la idea; el principio del mundo como *existencia*, ó en cuanto al acto de existir, es la voluntad. La idea contiene la esencia ideal de las cosas, rige y predetermina el orden, la gradación, la forma en que deben aparecer con sus relaciones mutuas: la voluntad les comunica la realidad física, el acto de existir, la transición del estado ideal al estado real.

La voluntad, pues, y la idea son dos factores relativamente independientes é igualmente necesarios para comprender la realidad metafísica del mundo y de todos los seres que le componen. Y como quiera que una y otra son indispensables para la producción del mundo, es preciso que haya algo, es preciso suponer algún ser que sirva de base común á las dos, algún sujeto que sirva como de punto de partida, que sea el *substratum* general y el fondo primitivo del cual proceden las cosas todas; pero no con proceso inmediato, sino con proceso mediato, es decir, mediante la voluntad y la idea, las cuales son sus fuerzas y manifestaciones primeras. Ese Ser absoluto, que concebimos como existente *pro priori* respecto de la voluntad y la idea; ese Ser uno-todo, que es anterior en orden de concepto y de naturaleza á la voluntad y á la idea, es lo *inconsciente*, del cual son funciones y atributos la voluntad y la idea, y el cual, por consiguiente, se distingue de éstas, como se distingue de los atributos y funciones la cosa que les sirve de fundamento ó sujeto común: *nous sommes forcés d'admettre derrière ces attributs du vouloir et du penser un être qui en soit le fondement.*

Según se desprende de lo dicho, lo *Inconsciente* de Hartmann no es ni la *Idea* de Hegel, ni la *Voluntad*

de Schopenhauer: una y otra representan, para sus sostenedores respectivamente, el principio verdadero, la causa inmediata de las cosas ó del universo, mientras que el ser *Inconsciente* de Hartmann, no es el principio verdadero, ni menos la causa inmediata y eficiente de las cosas, sino la base, el sujeto común de los principios verdaderos y efectivos de las cosas, que son la voluntad y la idea. Para Hartmann, la idea y la voluntad son atributos, funciones del Absoluto, del ser Uno-Inconsciente; pero la primera no es á la vez substancia y atributo, como lo es para Hegel, ni la voluntad es substancia y atributo á la vez, como lo es para Schopenhauer. Como sujeto común y como realidad única anterior y superior á la voluntad y á la idea, lo Inconsciente es á la vez la una y la otra, por cuanto que es el principio común y como el fundamento primitivo de las dos; pero esto no impide, antes bien exige que la idea y la voluntad, consideradas en sí mismas y como funciones ó atributos de la substancia Inconsciente, se distingan entre sí (1) y sean opuestas y contradictorias, en cierto sentido, puesto que la idea representa el proceso lógico del Cosmos, y la vo-

(1) «Quoique les fonctions ou les états de penser et de vouloir soient différents, cela n'empêche pas que la substance des deux principes, que le sujet des deux fonctions, que ce qui pense et ce qui veut ne soient un seul et même principe....

C'est le vouloir et le penser qui différent, non l'être qui veut et pense. La Volonté est étrangère à la raison; mais l'Idée est justement la raison de l'être qui veut. La pensée est incapable d'agir: mais le vouloir est justement la force de l'être qui pense.... C'est ainsi que les deux attributs de l'Inconscient, se manifestent dans chaque fonction particulière de l'Un-Tout.» *Philosoph. de l'Incons.*, t. II, páginas 357-558.

luntad el proceso ilógico; la primera es de suyo inactiva é inerte, mientras que la segunda entraña actividad y fuerza.

El Absoluto, el Inconsciente, que es el ser Uno-Todo, al desarrollarse y obrar por medio de la voluntad y la idea como funciones primordiales del mismo y con sujeción á sus leyes, produce el universo-mundo con todos sus seres, da el ser á los diferentes reinos de la naturaleza (reino cósmico, sideral, terreno, orgánico, sensible, humano), adquiriendo y determinando por grados la conciencia, la cual contiene infinidad de gradaciones y estados. Pero entiéndase bien: el *Inconsciente*, considerado en sí mismo y *pro priori* á la voluntad y la idea, adquiere la conciencia de sí mismo en los individuos organizados *(c'est l'Inconscient qui dans les individus organisés, prend conscience de lui-même)*, ó sea cuando se manifiesta y produce determinadas formas de la vida. Porque el Inconsciente, que es la substancia misma del universo *(la substance même de l'univers)*, que es el ser uno, todo y absoluto, con respecto al cual los seres mundanos y los individuos no son más que fenómenos *(le monde, malgré sa puissance, n'est que le pur phénomène de cet absolu)*, produce también la materia, la conciencia y la fuerza organogénica, las cuales deben ser consideradas como otras tantas manifestaciones parciales del mismo, como tres formas de su actividad: *comme trois formes de l'activité ou trois manifestations de l'Inconscient.*

En conformidad y relación con esta doctrina, Hartmann enseña que el hombre ó el yo, lo mismo que el mundo en general, no es más que una suma de ciertas acciones del Inconsciente, de manera que el *yo* de

cada hombre cambia ó varía con la variación de las acciones del Inconsciente que le constituye, y hasta deja de existir desde el momento que se interrumpe la acción del Inconsciente sobre el organismo (1) propio ó individual, ni más ni menos que el arco iris desaparece cuando cesa la acción del sol sobre determinadas nubes.

Así es que para Hartmann no hay en realidad más alma humana que el Inconsciente, el cual hace las veces de alma universal y única para todos los individuos (averroismo), los cuales en tanto se dicen humanos ó racionales, por cuanto el Inconsciente obra ó produce determinadas acciones sobre su organismo. Ni las almas de los padres ni las de los hijos son substancias separadas *(ne sont des substances separées, independantes)* ó individuales, particulares y distintas como substancias, sino acciones determinadas del Inconsciente sobre el respectivo organismo: *L'enfant n'a pas bésoin de récevoir une âme particulière, individualisée. Son âme n'est, comme celle de ses parents, que la somme des actions exercées à chaque instant par l'Inconscient sur son organisme.*

Hartmann, después de transformar y modificar profundamente la teoría de su maestro en lo que se refiere

(1) «Le monde n'est qu'une certaine somme d'actions, d'actes volontaires de l'Inconscient; le moi, une somme différente d'actions ou d'actes volontaires du même Inconscient.... Que l'Inconscient change la combinaison des actions ou des actes de sa volonté qui me constituent, et je deviendrai un autre; qu'il interrompe son action, et je cesserai d'être. *Je* suis phénomène semblable à l'arc-en-ciel dans les images. Comme lui, *je* ne suis qu'un ensemble de rapports.» *Philos. de l'Incons.*, t. II, pág. 212.



al origen y constitución del mundo, la modifica también en la parte relativa á la negación de la voluntad como término de la vida y condición de reposo para el hombre. Schopenhauer habíase limitado á buscar la felicidad, el reposo, la liberación del dolor en la negación ó aniquilamiento, en la extinción nirvánica de la voluntad individual; pero su discípulo enseña que el objeto final del mundo, la verdadera exención ó *liberación* de los tormentos y desdichas inseparables de la existencia y de la vida, consiste en la negación de la voluntad absoluta, exige el anonadamiento de la voluntad universal. El verdadero destino final del hombre no es la negación ó muerte de la voluntad individual, la cual no es más que un fenómeno pasajero del Inconsciente, un mero accidente de la voluntad que produce y constituye el mundo, sino que es la negación ó muerte de la voluntad universal, la cesación del querer absoluto y cósmico. Esta cesación y muerte de la voluntad es el término de la evolución ó *processus* del universo mundo, de manera que debe concebirse como el último acto del Inconsciente, del Uno-Todo, esencia, movimiento, vida y existencia del mundo, el cual, por consiguiente, dejará de existir cuando llegue este momento último de su evolución *(comme l'acte du dernier moment, après le quel il n'y aura plus ni volonté, ni activité);* pues el mundo, según Hartmann, dejará de ser algún día y no durará siempre: *le processus du monde aura un terme dans le temps, et ne durera pas éternellement.*

Como consecuencia de esta doctrina, Hartmann no busca la felicidad y el bien en la negación de la voluntad individual, ni menos en el suicidio, ni en el ani-

quilamiento ó extinción de la misma, como Schopenhauer, sino que considera como un deber, ó digamos como una necesidad para el individuo, el vivir y obrar en armonía con la vida y acciones del Inconsciente. En otros términos: el fin último que debe proponerse el hombre es la liberación universal, la supresión absoluta y completa de la voluntad y sus manifestaciones ó actos, y, por consiguiente, de toda existencia; mas como este fin ó destino final se encuentra ó coincide con el último término del *processus* universal, el deber moral, la obligación y la perfección de cada hombre consisten en secundar con todas sus fuerzas, en entregarse enteramente al Inconsciente, principio y sujeto del *processus* universal, con la mira de que éste llegue á su término ó fin último, que no es otro que la liberación universal del mundo (1), es decir, la aniquilación de todo acto de la voluntad en el no-querer absoluto por medio de la cesación y extinción de la Voluntad universal y absoluta, acompañada y seguida de la supresión de toda existencia: *l'anéantissement de tout vouloir dans le non-vouloir absolu qu'accompagne naturellement la suppression, la césation de tout ce que nous appellons l'existence.*

Hartmann se aparta también de Schopenhauer en algunos otros puntos de relativa importancia científica. Tal sucede en lo que se refiere á la noción y esencia del espacio y del tiempo, puesto que rechaza la opinión

(1) «La Philosophie pratique et la vie exigent un principe positif d'action; nous le trouvons dans *l'entier dévouement de la personne au processus universel en vue de sa fin : l'universelle delivrance du monde....* Le but de la conscience est la délivrance du monde à l'égard du malheur du vouloir.» *Philos. de l'Incons.*, t. II, pág. 497.

de su maestro, que los consideraba como formas subjetivas y como funciones de la inteligencia. El autor de la *Filosofía de lo Inconsciente* tampoco considera al cerebro como causa real y eficiente de la inteligencia, y se limita á considerarle como una de las condiciones de la conciencia.

En conformidad con su concepción pesimista, Hartmann esfuérzase en probar que la felicidad perfecta á que el hombre aspira es una pura ilusión, que reviste diferentes formas históricas en relación con el predominio de ideas determinadas. El mundo antiguo consideraba la felicidad como cosa realizable y asequible para el individuo en la vida presente. Durante el período cristiano y para los secuaces del Cristianismo, la felicidad es cosa realizable y asequible solamente después de la muerte, y en una vida trascendente con respecto al mundo terrestre. En su tercer período histórico, que es el actual, la humanidad coloca la felicidad en lo porvenir, pero como asequible en la tierra, ó sea en la vida presente. Para el filósofo, todas estas concepciones y esperanzas de la felicidad son puras quimeras de la imaginación.

Las ideas morales y religiosas de Hartmann están en perfecta armonía con las ideas panteistas y pesimistas que constituyen el fondo de su sistema metafísico. La inmortalidad del alma, en el sentido cristiano y como permanencia del individuo, es una ilusión del misticismo exaltado, una creencia tan pobre como perniciosa *(foi pauvre et pernicieuse)*, toda vez que no hay ni puede haber más inmortalidad que la unión ó unidad eterna con Dios *(éternellement un avec son Dieu)*, del cual el hombre es una mera manifestación: *L'hom-*

me étant une manifestation de Dieu, dans laquelle rien n'existe que Dieu (1).

La ética pesimista del budhismo, no solamente es muy superior á la ética cristiana basada sobre el teismo personal, sino que es la única capaz de suministrar á la moralidad un fundamento sólido: *Le bouddhisme est le seul sistème où le pessimisme serve expressément à fonder la moralité.*

La única base metafísica de la moral es la inmanencia de Dios en el mundo, y como quiera que la moral cristiana rechaza esta inmanencia *(le Dieu personnel des chrétiens n'est pas immanent au monde)* divina, de aquí resulta su inferioridad absoluta, por más que sea recomendable por otro lado, ó sea por parte del elemento pesimista que entraña.

---

(1) Hartmann insiste con frecuencia sobre esta doctrina, ligada también íntimamente con el pesimismo, que constituye uno de los elementos fundamentales de su concepción filosófica. He aquí cómo se expresa en una de sus publicaciones posteriores á la *Filosofía de lo Inconsciente*: «L'époque présente.... doit chercher à se rattacher au pessimisme qui dans sa forme inaltérée ne cherche à se tromper sur la misère de l'existence par aucune illusion le faisant rêver d'une vie au-delà de celle-ci, mais qui pour l'individu comme tel ne connaît qu'une aspiration : être une fois liberé du pénible devoir de coopérer à l'évolution, se replonger dans le Brahm, comme la bulle dans l'occéan, s'éteindre comme la lumière au sein du vent.... Telle est l'expression entière pour l'aspiratión de l'âme religieuse à la paix et à l'union avec l'esprit universel, union complète et qui ne soit plus troublée par aucune apparence de séparation, mais qui comme individu, s'acquitte patiemment des devoirs de la morale jusqu'à ce que l'heure de la delivrance sonne pour elle.» *La Religion de l'avenir*, par E. Hartmann, trad. de l'allemand, 1876, pág. 166.

§ 31.

CRÍTICA.

La Filosofía de Hartmann, considerada como concepción ético-religiosa, principalmente en sus relaciones con lo porvenir, se reduce á una fusión de ideas cristianas, ideas budhistas é ideas panteistas. Al lado de algunas ideas tomadas del Cristianismo, el panteismo germánico y el pesimismo de los budhistas constituyen los elementos principales de esa religión que para el tiempo futuro nos anuncia y recomienda el discípulo de Schopenhauer. «La religión de lo porvenir, nos dice el mismo, será un panteismo y más propiamente un monoteismo sumamente impersonal.... Á juzgar por lo que nos enseña la historia de las religiones, no es posible obtener lo que se busca (la religión futura) sino por medio de una síntesis del desarrollo religioso indio y del desarrollo judáico-cristiano, constituyendo así una forma en la que se reunan las ventajas de las dos tendencias, eliminando sus defectos.»

Como sistema ético, la concepción de Hartmann presupone y exige la negación ó extinción nirvánica de la voluntad, el panteismo como base esencial, expresión genuína del orden ético *(cette vérité éthique fondamentale n'est exprimée que par le panthéisme)* y principio de la moralidad, y la negación de la inmortalidad del alma, en el sentido propio de la palabra, y como permanencia de la persona en una vida futura.

Si fijamos ahora la vista en la concepción de Hartmann, considerada en el terreno teórico y como teoría

metafísica, ya hemos visto que su fondo y sus ideas capitales coinciden con las ideas de Schopenhauer. Déjase sentir, sin embargo, en Hartmann la influencia de Kant (distinción entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico, entre la apariencia y la cosa en sí, preponderancia de la voluntad, hostilidad contra las religiones positivas, etc.); la influencia de Schelling (necesidad y universalidad del mal en la existencia y la vida (1), el ser inconsciente que sirve de base ó sujeto común á la voluntad y á la idea, etc.), y, finalmente, la influencia de Hegel, según es fácil advertir en el papel importante que en la teoría cosmológico-metafísica de Hartmann desempeña la *Idea*.

Pero aunque la teoría de Hartmann coincide en el fondo con la de Schopenhauer, conviene no perder de vista que el pesimismo del primero no es tan exagerado y absoluto como el pesimismo del segundo, y que su concepción es menos materialista en sus tendencias y conclusiones que la concepción de su maestro.

En resumen: el carácter dominante y más general de la concepción de Hartmann, como concepción metafísica, es la tendencia á conciliar y fundir la teoría hegeliana y la teoría de Schopenhauer, completando la una con la otra. El filósofo de Dantzig pretende explicar con sola la voluntad y por sola la voluntad el origen, la constitución, la esencia del mundo y de la

(1) Es esto tan exacto, que en su *Filosofía de lo Inconsciente*, el mismo Hartmann cita varios pasajes de Schelling en apoyo de su tesis pesimista, haciendo notar que, para Schelling, el mal trae su origen del mismo ser *(kommt nur von dem Sein)*, y que es una cosa universal y necesaria en toda vida: *Schmerz ist etwas Allgemeines und nothwendiges in allem Leben.*

ciencia, la unidad, la pluralidad, el orden y el *processus* de las cosas: Hegel pretende explicar todo esto con sola la *Idea* y por sola la *Idea:* Hartmann sostiene que ni la *Idea* sola de Hegel, ni la *Voluntad* sola de Schopenhauer pueden contener la razón suficiente de esas cosas; que la idea sin la voluntad ó fuerza es infecunda y estéril, al paso que la voluntad sin la idea sólo produciría el desorden. Luego es preciso admitir que el mundo real y el mundo fenomenal, la existencia y la esencia, el ser y la ciencia, tienen su razón suficiente completa y total en la *Idea* y en la *Voluntad* simultáneamente: en la idea, que dirige, modera y determina la acción de la voluntad, y en la voluntad, que da cuerpo, que vivifica y que realiza la idea.

Excusado parece advertir que el panteismo más explícito y evidente constituye el fondo y la esencia de la *Filosofía de lo Inconsciente,* pues ya se ha visto que este Inconsciente coincide y se identifica con el Ser *Uno-Todo*, origen, esencia y razón suficiente de las existencias todas por medio de la evolución y *processus* del mismo, como se ha visto también que todas esas existencias particulares, sin excluir las almas humanas, no son más que fenómenos, accidentes y modos de ser y obrar del Inconsciente; la multiplicidad misma de las conciencias, dice Hartmann, y, por consiguiente, la distinción y multiplicidad de las personas, no es más que la multiplicidad de las manifestaciones fenomenales de un mismo ser: *N'est que la multiplicité des manifestations phénomenales d'un même être.*

Hemos iudicado arriba que la concepción de Hartmann es menos pesimista que la de su maestro, toda

vez que, aunque confiesa que la suma de males en el mundo excede á la suma de bienes, no afirma, como Schopenhauer, que este mundo es el peor de los posibles. Sin embargo, en otro terreno y desde otro punto de vista, la concepción de Hartmann es más pesimista que la de Schopenhauer, puesto que señala como término y destino final del hombre y de las cosas la supresión total de la voluntad universal y absoluta, y, por consiguiente, del universo-mundo; de manera que, en realidad de verdad, en el fondo de la teoría de Hartmann se encuentra y palpita la idea nihilista. La nada absoluta, el Nirwana, constituye la aspiración final y el término efectivo, no de este ó de aquel individuo, sino de la misma humanidad *(n'aspire plus qu' à la insensibilité absolue, au néant, au Nirwana)*, y esto de tal manera, que una vez conseguida la aniquilación absoluta y universal de la voluntad, cese el proceso del mundo, y cese sin dejar en pos de sí elementos para un nuevo proceso: *De telle sorte que la volonté actuelle soit reduite au néant: le processus du monde finit alors, et sans laisser après lui les élémens d'un nouveau processus.*

La concepción de Hartmann, como toda concepción panteista, descansa en una afirmación gratuíta; descansa en la hipótesis arbitraria de un Inconsciente eterno, en cuyo seno coexisten desde la eternidad un principio esencialmente bueno, que es la *Idea*, y otro principio esencialmente malo, que es la *Voluntad*. El día en que estos dos principios, que dormitaban tranquilamente desde la eternidad en el fondo del Inconsciente, se despertaron para comenzar una lucha sin tregua ni descanso, comenzó también con esta lucha lo que llama-

mos el drama de la creación, el conjunto de seres que constituyen é integran al Universo, el cual, por consiguiente, es el producto necesario del antagonismo en acción de los dos citados principios, y este antagonismo palpita igualmente en el fondo de todos los seres parciales, y sobre todo en el hombre. La vida en éste, con todas sus peripecias, resulta de la oposición ó lucha entre los dos principios. El principio bueno, es decir, la idea ó razón, trabaja constantemente por curar al principio malo, ó sea á la voluntad de su apego á la realidad y á la vida, que llevan consigo necesariamente los sufrimientos y el dolor. Éstos, que son inseparables de la vida, sólo pueden perecer con ésta; es decir, cuando cese la lucha y el antagonismo, que son precisamente los que engendran y conservan la vida. Y esa lucha y ese antagonismo cesarán por medio de la victoria definitiva del principio bueno sobre el principio malo, pero victoria que se convierte á la vez en derrota del mismo vencedor, puesto que, al desaparecer la lucha y la oposición, desaparece con ellas la vida y la realidad.

Luego la concepción de Hartmann, considerada en el terreno de la pura especulación metafísica, es una concepción esencialmente panteista y dualista; es una síntesis de panteismo idealista y de dualismo maniqueo.

§ 32.

DIRECCIONES ESPECIALES Y SINCRÉTICAS DE LA FILOSOFÍA EN ALEMANIA.

Al indicar el proceso y la clasificación de las escuelas y sistemas principales que aparecieron en Alemania

después de Kant, colocamos al materialismo entre aquellos sistemas y antes de las direcciones especiales y sincréticas. Pero ya dejamos advertido oportunamente que nuestra clasificación de escuelas y sistemas, en el período correspondiente á la Filosofía novísima, es á la vez geográfica y doctrinal, es decir, que, sin perjuicio de tomar como base general las diferentes nacionalidades, combina esta base con el carácter genético de las doctrinas y sistemas, según que su influencia se deja sentir de una manera notable en muchas naciones á la vez, y según que ofrece determinada afinidad con este ó aquel sistema filosófico.

Aplicando estas ideas al materialismo contemporáneo, por más que éste tenga en Alemania notables representantes, creemos más oportuno y más en armonía con el método propuesto, ocuparnos en él después de hablar del positivismo de Comte, ya porque éste es premisa natural y antecedente legítimo del materialismo, ya también porque de esta manera es más fácil hacerse cargo del carácter cosmopolita que ha llegado á adquirir, merced á sus íntimas conexiones con la Filosofía positiva, con el darwinismo, con las teorías evolucionistas y con la psicología inglesa.

Por análogas razones tampoco nos ocuparemos aquí en la dirección ó escuela cristiana, reservándonos hablar de ésta al exponer el estado, vicisitudes y representantes de la Filosofía cristiana en las diferentes naciones de Europa, porque así lo piden la importancia y la universalidad del movimiento filosófico cristiano realizado en nuestro siglo.

Descartadas por las razones expuestas la dirección materialista y la dirección cristiana del movimiento

filosófico verificado en Alemania, procede hablar ahora de ciertas direcciones especiales, más ó menos independientes, más ó menos sincréticas, que tuvieron y tienen lugar en aquella nación, ó mejor en las razas germánica y eslava.

Porque la verdad es que los nombres de Kant y de Fichte, de Schelling y de Hegel, de Krause, Herbart y Schopenhauer, representan escuelas determinadas, corrientes definidas, discípulos más ó menos numerosos y fieles de sus sistemas filosóficos. Pero fuera de estas escuelas sistemáticas y exclusivas, existieron y existen en la Filosofía alemana ciertas corrientes y direcciones que podremos apellidar sincréticas, porque representan la fusión y amalgama de elementos tomados de varios sistemas, tanto antiguos como modernos, en proporciones muy variables, sin perjuicio de modificarlos y completarlos con puntos de vista originales.

Sin contar, en efecto, algunas ideas y teorías muy secundarias ligadas á los nombres de *Weber*, *Helmhotz*, *Carus*, *Hering*, etc., ideas y teorías que pertenecen á la historia especial de la psicología más bien que á la general de la Filosofía, no dejan de ofrecer importancia relativa con respecto al movimiento filosófico en Alemania, la dirección que pudiéramos llamar *subjetivo-teológica* ó mística de Schleiermacher, la dirección *aristotélica* de Trendelenburg, la dirección *sensualista* de Czolbe y la dirección ó escuela neokantiana.

§ 33.

SCHLEIERMACHER.

Este escritor, que nació en Breslau en 1768, y falleció en 1834, poseía un alma naturalmente religiosa é inclinada á la piedad. Hijo de un pastor protestante, y educado en compañía y bajo la influencia de los Hermanos moravos, aquellos sentimientos é inclinación á la piedad religiosa se desarrollaron y robustecieron en Schleiermacher con la edad, é influyeron indudablemente en sus ideas filosófico-teológicas.

La concepción de Schleiermacher se reduce, en el fondo y en la esencia, á un panteismo naturalista ó cósmico con ribetes de misticismo sentimental. Para el fiilósofo de Breslau, la totalidad ó conjunto de las existencias constituye el universo; la unidad de éste es lo que constituye la Divinidad *(die Einheit der Weltganzen ist die Gottheit)*, la cual es, por lo mismo, el fundamento de la existencia humana, como lo es de las demás existencias que integran el universo.

La base única, la verdadera esencia de la religión en el hombre y para el hombre, consiste únicamente en el sentimiento ó conciencia de nuestra dependencia absoluta de la Divinidad. Los actos del culto, las obras religiosas y de piedad, no son más que derivaciones, aplicaciones, fórmulas y fases de este sentimiento fundamental, de la inferioridad y dependencia del hombre con respecto á Dios.

De aquí es que la religión es independiente de toda metafísica; para la religión es indiferente que Dios y

sus atributos, y los dogmas y misterios, se conciban de ésta ó de la otra manera, que se les atribuya éste ó el otro sentido filosófico, que tengan ó no tengan realidad objetiva. Mientras permanezca en el hombre el sentimiento de su dependencia absoluta de Dios, permanece la base y la esencia real de la religión, la cual, por consiguiente, queda reducida, en el sistema de Schleiermacher, á un fenómeno puramente subjetivo y psicológico.

Esto por lo que respecta á su Filosofía religiosa. En el terreno propiamente filosófico, Schleiermacher, que sigue generalmente á Kant en muchos puntos, se aparta de su maestro en la cuestión referente á las intuiciones del espacio y del tiempo, y á la categoría de causalidad, concediendo tanto á ésta como á las primeras realidad objetiva.

El objeto final y la perfección última del orden moral consisten en el Bien supremo, considerado como unidad superior de lo real y de lo ideal: la virtud es la fuerza motora ó impelente, y el deber es la ley que dirige los movimientos humanos para llegar hasta ese Bien moral supremo.

Vese, por las indicaciones que anteceden, que la nota característica y fundamental de la doctrina de Schleiermacher es la independencia absoluta, la separación omnímoda entre la religión y la ciencia. Y esto debe entenderse, no solamente de la ciencia natural ó posible á la humana razón, sino también de la ciencia teológica, ó sea de los dogmas revelados por Dios, los cuales deben considerarse, no como *objeto* de la fe, no como verdades reales y objetivas de la fe religiosa, sino como la mera *expresión* de ésta, como fórmulas subjeti-

vas y fases del sentimiento religioso. El ser de la religión en general, y de la cristiana en particular, tiene por base única y por esencia propia la dependencia del hombre de la Divinidad, según que esta dependencia se revela y manifiesta en la conciencia humana. De aquí es que la religión y la piedad son compatibles con el panteismo y con el teismo, ó, mejor dicho, prescinden completamente de estas cuestiones. La religión y la piedad cristiana pueden existir en el hombre, ora éste opine que Jesucristo tiene realidad histórica, ora opine que es un mito ó un ideal, ora admita y confiese su divinidad, ora la rechace. Para la religión y la fe es indiferente que en nombre de la razón y de la ciencia se afirme que Dios se identifica con el Universo, ó que es un ser trascendente, personal y libre; que el mundo fué sacado de la nada, ó que existe desde la eternidad por su propia virtud; que el hombre fué creado por Dios, ó que debe su origen á un protoplasma material.

Para la religión es indiferente que estas cuestiones y otras análogas, lo mismo que los dogmas de la Trinidad, la Encarnación, etc., se resuelvan en este ó aquel sentido.

Por absurda y contradictoria en los términos que sea esta concepción de Schleiermacher, tuvo, sin embargo, mucho séquito y no pocos partidarios en Alemania. Este fenómeno se comprende y explica fácilmente, teniendo en cuenta que estas ideas, si por un lado halagaban á los protestantes ortodoxos que veían aquí un medio eficaz para promover y fomentar las prácticas religiosas, halagaban igualmente á los libre-pensadores, que encontraban aquí puerta franca y como una especie de autorización legal y religiosa para abrazar

toda clase de opiniones y enseñar las teorías más chocantes, absurdas y peligrosas. Schleiermacher, hombre de reconocida religión y piedad, dábales carta blanca para afirmarlo y negarlo todo en nombre de la independencia completa y de la separación omnímoda entre la religión y la metafísica, entre el dogma cristiano y la ciencia racional.

§ 34.

TRENDELENBURG Y CZOLBE.

Al lado de la dirección ecléctica general de secundaria importancia, representada en los nombres ya mencionados de Weber, Carus, Hering, etc., y al lado también ó en pos de la dirección especial ligada al nombre de Schleiermacher, pueden señalarse otras dos direcciones particulares, caracterizadas por el predominio relativo del elemento aristotélico y del elemento sensualista.

Trendelenburg (Adolfo) es el representante principal de la primera dirección, notándose á cada paso en sus escritos, y principalmente en los que versan sobre la lógica *(Logische Untersuchungen)*, la idea de conciliar las teorías modernas con las de Aristóteles, y la tendencia á reformar y completar las unas por las otras. La concepción filosófica de Trendelenburg encierra además bastantes ideas relativamente originales. En lugar de los tres conceptos primitivos de la lógica de Hegel, á saber: *ser puro, no ser* y *venir á ser*, Trendelenburg pone como categorías primitivas y conceptos

fundamentales, el *ser*, el *pensamiento* y el *movimiento*. El objeto ó término de la constitución del Estado es la unidad del poder. El fin del hombre como ser moral y su principal misión, es completar y perfeccionar la idea de su esencia propia. Trendelenburg, como Aristóteles, reconoce la importancia respectiva y la necesidad de emplear simultáneamente el método racional y el método experimental, la inducción y el silogismo, para descubrir la verdad en las ciencias filosóficas.

Trendelenburg refutó también la doctrina é ideas de Hegel acerca de la Filosofía de la historia, poniendo á la vez de manifiesto que, ni en el terreno de la historia general del hombre, ni en el de la historia de la Filosofía y del arte, los hechos y la realidad histórica, no responden á las ideas y teorías del filósofo de Stuttgardt.

Una de las ideas más importantes y originales de Trendelenburg, es la que se refiere á la armonía ó comunidad entre el mundo externo y el mundo interno del pensamiento. Este, aunque se manifiesta como opuesto y contraste del movimiento externo, entraña y contiene *a priori* conformidad con la realidad, el espacio, el tiempo y las demás categorías.

Czolbe puede llamarse con justicia y es un filósofo sensualista, si por tal se entiende el que busca y señala en los sentidos el origen de todos nuestros conocimientos, de manera que éstos no sean más que formas y resultado de la sensación. Czolbe, sin embargo, no se limita á esta tesis, por más que constituye el centro y como la idea madre de su concepción, sino que, una vez colocado en esta pendiente sensualista, desciende rápidamente hasta entrar en el terreno propio del ma-

terialismo, negando *a priori*, no solamente lo sobrenatural, sino lo suprasensible, reduciendo el universo todo y los seres á materia y movimiento, y afirmando la necesidad y eternidad del mundo.

Esto no obstante, conviene tener presente que en las obras de este filósofo, y particularmente en la que lleva el título de *Límites y orígenes del conocimiento humano*, se encuentran con bastante frecuencia reservas y atenuaciones que le alejan del materialismo, tomado en su sentido riguroso y completo. «Siempre he estado persuadido, escribe en la obra citada, que los hechos de experiencia externa é interna se prestan á interpretaciones diversas, y que con un derecho incontestable, y sin infracción alguna de la lógica, pueden explicarse en sentido teológico ó espiritual.» Teniendo en cuenta el conjunto de las afirmaciones de Czolbe, pudiera decirse que su concepción filosófica representa un punto intermedio ó de transición entre el panteismo virtualmente materialista de Schopenhauer y el materialismo completo y explícito de Büchner.

Entre las opiniones singulares de Czolbe, merece mencionarse la referente á la extensión de las sensaciones, las cuales, no solamente exigen espacio como los demás cuerpos, sino que á las tres dimensiones de éstos añaden una cuarta, que es el tiempo; pero lo que caracteriza más especialmente la doctrina de Czolbe es la conexión y dependencia que establece entre el espacio y las sensaciones, y en general con los fenómenos psicológicos. En este concepto, la psicología de Czolbe, más bien que psicología materialista, pudiera apellidarse psicología extensionalista, según observa con justicia Ueberweg: *Die Annahme der Räumlichkeit der*

Empfindungen und überhaupt aller psychischen Gebilde hält Cz. für nothwendig, so dass seine Psychologie zwar nicht als eine materialistische, wohl aber als eine extensionalistische zu bezeichnen ist.

Las vibraciones que se verifican en los astros entrañan también, según Czolbe, sensaciones y sentimientos latentes, relacionados con el alma del mundo.

§ 35.

LA DIRECCIÓN NEOKANTIANA.

La Filosofía de Kant puede reducirse y compendiarse toda en esta proposición. Es posible que más allá de los fenómenos que se nos dan en la sensibilidad y la conciencia, exista una substancia (la cosa en sí), un ser real, origen y causa de esos fenómenos; pero no nos es posible conocer esa esencia ó cosa ni otra ninguna sino en cuanto que entra en la esfera de la sensibilidad y se sujeta á las condiciones peculiares de la experiencia.

Fichte, Schelling, Hegel, Krause y algunos otros, tomando por punto de partida y por base de sus especulaciones la primera parte de esta proposición, marcharon en busca de la *cosa en sí*, de esa *X* misteriosa, á la que bautizaron con diferentes nombres, y sobre la cual levantaron sus grandiosas construcciones idealistas. Cansado de estas peregrinaciones y aventuras idealistas, el espíritu humano volvió sus miradas hacia la segunda parte de la tesis kantiana, y tomándola por punto de partida, marchó en dirección inversa, sin detenerse hasta llegar á la tesis de la relatividad del co-

nocimiento. De manera que aquí se reprodujo el fenómeno que tantas veces reaparece en la historia de la Filosofía: la transición del pensamiento humano desde un extremo al otro, sin saber casi nunca detenerse en el medio.

Esta tesis de la relatividad del conocimiento humano constituye, en realidad, la substancia y esencia del moderno neokantismo, y bien puede decirse que bajo formas y matices diferentes palpita en el fondo de la mayor parte de las escuelas ó teorías novísimas, y especialmente de las psicológicas, positivistas y materialistas. En este sentido general pertenecen al neokantismo la mayor parte de los partidarios del positivismo materialista y de la psicología psico-física y de la fisiológica.

Ordinariamente, sin embargo, y en sentido más restringido, se da hoy la denominación de neokantistas á los que, tomando por punto de partida de la especulación filosófica y científica el criticismo de Kant, parecen flotar y mantenerse en lo posible á igual distancia del idealismo y del materialismo, del dogmatismo y del escepticismo. Sírvense algunos de estos de la crítica histórico-filosófica para exponer y afirmar sus ideas, fundidas en los moldes de Kant. Entre estos últimos neokantistas merece figurar en primer término Lange, en su *Historia del materialismo*, no siempre exacto y atinado en sus juicios, pero clásico siempre y erudito con erudición sólida.

Por lo demás, esta dirección neokantista, tan generalizada en nuestros días, y cuyas corrientes convergen todas con mayor ó menor fuerza hacia el materialismo, viene á ser una confirmación y como una

contraprueba histórica de lo que dijimos al hacer la crítica de la Filosofía de Kant en sus relaciones con el materialismo. Así es que el citado Lange, que es sin disputa uno de los representantes más completos y lógicos del neokantismo, dice que el filósofo de Kœnigsberg tenía poco que aprender del materialismo contemporáneo, dada su teoría cósmica ó astronómica, reproducida después por Laplace, y dadas sus teorías acerca de las intuiciones sensibles y de la realidad del conocimiento humano.

Añádase á esto que, según dejamos apuntado oportunamente, Kant admite como posible y deja entrever claramente la opinión de que el cuerpo y el espíritu en el hombre son una misma cosa, percibida por diferentes órganos ó desde diferentes puntos de vista. Lo cual bastaría por sí solo para colocar al autor de la *Crítica de la razón pura* en el terreno del materialismo

Liebmann, Bona-Meyer, Stadler, Schultze, Benno, Erdmann, Dietærich, además del ya citado Lange, son los representantes más conocidos del neokantismo en Alemania.

§ 36.

LA FILOSOFÍA EN FRANCIA.

Abstracción hecha de la Filosofía cristiana, y considerado desde un punto de vista general, el movimiento filosófico en Francia durante el presente siglo, puede resumirse en el movimiento *ecléctico* y en el movimiento *positivista*, porque el eclecticismo y el positivismo constituyen como las dos notas más salientes

y generales de ese movimiento filosófico, sin que esto quiera decir que son las únicas direcciones ó escuelas que contaron con representantes más ó menos dignos de figurar en la historia de la Filosofía.

Aunque generalmente la palabra eclecticismo se emplea para designar la concepción filosófica de Víctor Cousin, aquí damos á esta palabra una significación más amplia, designando con ella el espiritualismo racionalista que contribuyó á la reacción verificada durante los primeros años de nuestro siglo contra la Filosofía sensualista y ateísta de la Enciclopedia. Mientras que ésta luchaba por conservar su imperio desastroso sobre la sociedad y los individuos por medio de los escritos sensualistas y materialistas de Cabanis, Saint-Lambert, Destutt de Tracy y Broussais, vióse atacada y combatida de una manera vigorosa y resuelta por el espiritualismo católico, representado por Chateaubriand, De Maistre, Bonald y demás restauradores de la Filosofía cristiana de quienes hablaremos después, y de una manera relativamente débil é infecunda por el espiritualismo racionalista, representado por Royer-Collard y Maine de Biran primero, y después por Cousin, Jouffroy y algunos otros. Esta fase espiritualista del eclecticismo ha sido continuada, y hasta perfeccionada en cierto modo, hasta nuestros días, por filósofos que todavía viven.

Entre el eclecticismo espiritualista y el positivismo, pero acercándose más al segundo que al primero, puede colocarse la que llamaremos escuela crítica, representada principalmente por Taine, Renan y Vacherot. La tesis más fundamental y común de esta escuela es la negación de Dios como substancia espiritual,

personal y trascendente, por más que para llegar á esta tesis siguen procedimientos relativamente diferentes.

Aparte de las direcciones y escuelas mencionadas, y permaneciendo siempre en el terreno heterodoxo, merece figurar en el cuadro de la historia de la Filosofía en Francia, durante el siglo XIX, la concepción ó doctrina filosófica de Lamennais, después de su final apostasía de la Iglesia, doctrina que, como veremos, viene á ser una concepción esencialmente panteista, pero que entraña ciertos puntos de vista relativamente originales.

En atención á que el materialismo es una consecuencia necesaria y como una prolongación espontánea del positivismo fundado por Comte, después de hablar de éste, hablaremos de aquél y de sus representantes, tanto en Francia como en Alemania y demás países de Europa.

Finalmente: aunque las concepciones que pudiéramos llamar religioso-humanitarias de Saint-Simon, Leroux y Reynaud, más que sistemas propiamente filosóficos, son sistemas político-sociales, no sería justo y razonable pasarlas enteramente en silencio al hablar de la Filosofía en Francia durante nuestro siglo.

§ 37.

ROYER-COLLARD Y MAINE DE BIRAN.

El punto general de partida de la reacción llevada á cabo por el espiritualismo racionalista fué la Filoso-

fía escocesa. En ella se inspiraba *Royer-Collard* (1763-1845), cuyos *Fragmentos* publicados por Jouffroy, juntamente con las obras de Reid, pueden considerarse como comentarios y desarrollos parciales de la doctrina enseñada por la escuela escocesa. En ellos establece y demuestra contra Condillac la distinción real entre la sensación y la percepción, analiza con sagacidad el concepto de duración, y defiende con bastante solidez la legitimidad y valor objetivo del principio de causalidad, insistiendo á la vez sobre las condiciones y la importancia científica de la inducción.

Maine de Biran, que nació en 1766 y murió en 1824, es acaso el metafísico más profundo y sólido del espiritualismo racionalista, por más que sus primeros trabajos se resienten todavía de la atmósfera sensualista que le rodeaba y en que había sido educado. Y téngase en cuenta que, al hablar de espiritualismo racionalista con respecto á Maine de Biran, nos referimos á las dos primeras etapas de su vida ó evolución filosófica; pues hoy, después de la publicación de sus escritos inéditos, verificada por Naville, apenas cabe poner en duda el espiritualismo cristiano de su Filosofía en los últimos años de su vida. En este último período, Maine de Biran distinguía y admitía en el hombre la vida animal ó sensible, la vida racional ó humana, y la vida divina ó cristiana. Sería aventurado, sin embargo, considerar en absoluto al filósofo francés entre los partidarios de la Filosofía cristiana, por más que cada día se acercaba más y más á ésta. Es muy probable que, á no haberle sorprendido la muerte, hubiera concluído por entrar de lleno en la Filosofía cristiana y por adoptar todas las soluciones católicas.

Pero sea de esto lo que quiera, es lo cierto que aun en su *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*, y en otras publicaciones correspondientes á la segunda fase de su vida filosófica, el pensamiento de Maine de Biran y su especulación metafísica se elevan mucho sobre el pensamiento y la especulación metafísica, no ya sólo del sensualismo, si que también de la escuela escocesa. La identidad y substancialidad del yo, la inmortalidad personal y la perfecta espiritualidad del alma humana, la distinción radical y esencial entre las facultades sensibles y las intelectuales, son verdades que Maine de Biran afirma y demuestra con gran solidez y fuerza de lógica, las mismas con que defiende la tesis del valor objetivo y racional de la idea de causa, probando de paso y demostrando que esta idea, ni es innata, ni se puede explicar por la costumbre ó hábito, como pretendía Hume, ni es una forma *a priori* ó una categoría puramente subjetiva, como afirma Kant.

La parte verdaderamente original de la concepción filosófica de Maine de Biran, es el pensamiento de armonizar la metafísica con la experiencia, buscando en ésta la base y como el principio generador de la primera. Esta base, este principio generador de la metafísica, es, según Biran, el *esfuerzo muscular*, ó sea el fenómeno psicológico por medio del cual ejercemos y experimentamos la relación entre la energía que llamamos voluntad, y el cuerpo ó materia externa que entraña resistencia á esta energía. Cuando en virtud de una resolución ó imperio de nuestra voluntad movemos el brazo, por ejemplo, ó un peso suspendido del mismo, hay aquí: *a)* un fenómeno psicológico y de

experiencia interna; *b)* una resistencia por parte del brazo movido; *c)* una fuerza ó energía que vence esa resistencia. De aquí se infiere que el fenómeno psicológico, llamado esfuerzo muscular, provocado y producido por la voluntad, es el que pone en contacto y como enfrente uno de otro el yo y el no-yo, la voluntad y el organismo, el espíritu y la materia. Luego la metafísica, que en último resultado no es más que el conocimiento científico y racional del cuerpo y del espíritu y de sus mutuas relaciones, tiene su base propia y está como contenida en germen en el esfuerzo muscular, fenómeno de observación y hecho experimental, en el cual se nos dan los tres términos cuyo conocimiento y desarrollo constituye la metafísica.

En armonía con esta tesis, Maine de Biran, especialmente en la segunda fase ó etapa de su vida intelectual, rechazó y combatió con grande ahinco toda clase de ideas innatas y de concepciones ó teorías filosóficas *a priori*. En este punto, como en algunos otros, se reconóce todavía al filósofo que durante la primera época de su vida intelectual pensó y escribió influído por la atmósfera sensualista que le rodeaba.

Porque es preciso no olvidar y conviene recordarlo aquí, que el movimiento sensualista y materialista que dominó en Francia durante la segunda mitad del siglo anterior, se prolongó durante los primeros años del actual, á la sombra y bajo los auspicios de Cabanis y Broussais en la fase materialista, y á la sombra y bajo los auspicios de Laromiguière en su fase sensualista. Royar-Collard, y sobre todo Maine de Biran, tienen el mérito de haber iniciado la reacción y la lucha contra esa prolongación del sensualismo en el siglo XIX, reac-

ción y lucha relativamente infecundas y estériles, porque no supieron colocarse en el terreno del espiritualismo cristiano.

§ 38.

FILOSOFÍA DE COUSIN.

El nombre y brillo de los Royer-Collard y Maine de Biran fueron prontamente sobrepujados por el nombre y brillo de Víctor Cousin (1792-1867), que se colocó al frente del espiritualismo racionalista, cuyo cetro conservó en sus manos hasta su muerte. La vida filosófica de Cousin abraza tres fases ó evoluciones bien marcadas: la fase escocesa, que corresponde á los primeros años de su carrera científica y que carece de importancia; la fase ecléctico-panteista, y la fase ecléctico-racionalista ó cartesiana, que representan el segundo y tercer período de su vida literaria.

El fondo general y común de estas dos últimas fases de la Filosofía de Cousin es el eclecticismo, pero un eclecticismo *sui generis*. No se trata aquí del eclecticismo ordinario, que consiste en buscar y recoger la verdad en donde quiera que se halle; trátase de un eclecticismo que nos permitiremos apellidar *trascendental*, el cual comienza por suponer que todos los sistemas, siquiera sean contradictorios entre sí, contienen algunas verdades: que ningún sistema de Filosofía es ni puede ser completamente verdadero; que la verdad completa se halla dividida y como repartida entre los diferentes sistemas filosóficos, y que, por consi-

guiente, para poseer la verdad completa es necesario reunir aquellos sistemas opuestos (sensualismo, idealismo, escepticismo, misticismo), de manera que formen un todo real y uno, que contenga la verdad entera y adecuada.

El *sensualismo*, que pretende explicar todas las cosas por la sensación sola; el *idealismo*, para el cual la inteligencia lo es todo y la sensación nada; el *escepticismo*, que, criticando los fundamentos en que uno y otro estriban, pone en duda sus conclusiones, y el *misticismo*, que se apodera de la verdad por medio de la inspiración espontánea, anterior é independiente de la reflexión y de la ciencia, son las cuatro partes integrantes del todo que llamamos Filosofía. Ninguno de ellos es completamente erróneo ni completamente verdadero, porque el error es un elemento necesario del pensamiento *(l'erreur est un des éléments de la pensée)*, y parte esencial, por consiguiente, de todo sistema filosófico. Resumiremos á continuación los demás puntos capitales de la doctrina de Cousin.

El desarrollo de la razón humana presenta dos fases distintas, que son la espontaneidad y la reflexión. Por medio de la primera, que es naturalmente anterior á la segunda, el hombre percibe la verdad de una manera directa é instintiva: por medio de la segunda, el hombre se da cuenta á sí mismo de esta verdad, y reflexiona sobre su naturaleza y relaciones.

El desarrollo espontáneo de la razón humana, lo mismo que su desarrollo reflejo, tienen por base, por materia y por objeto tres ideas fundamentales, á las cuales se reducen todas las demás, á saber: la idea de lo *finito* (el yo y el no-yo, el hombre y el mundo ex-

terno), la idea del ser *infinito* ó Dios, y la idea de las *relaciones* entre el ser finito y el infinito. Á la percepción inmediata, espontánea, pero más ó menos confusa de estas tres ideas capitales, sucede el conocimiento reflejo, el análisis científico de las mismas y de sus relaciones, y este trabajo de reflexión es el que engendra y constituye la Filosofía en el sentido propio de la palabra.

Esta Filosofía, por lo mismo que representa el último grado de desarrollo de la inteligencia humana, entraña la posesión de la verdad en su forma más real y más perfecta, de manera que es superior á la verdad contenida en símbolos *(dans les symboles sacrés de la religion)* religiosos, es decir, á la verdad religiosa, cualquiera que sea su forma. La fe, al buscar y contemplar la verdad en la religión, busca y contempla lo que no existe allí *(elle y contemple ce qui n'y est pas)*, ó si existe, es sólo de una manera indirecta é imperfecta. De aquí es que la Filosofía tiene el derecho y hasta el deber de no admitir cosa alguna como verdadera, si no lo es por sí misma y como idea racional: *Le droit comme le devoir de la Philosophie est, de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi et sous la forme de l'idée.*

Después de estos ensayos eclécticos y racionalistas, Cousin entra decididamente en el terreno del panteismo germánico, bajo cuya inspiración es arrastrado á las siguientes afirmaciones:

a) Puesto que «toda substancia es necesariamente absoluta en cuanto substancia, y por consiguiente una», síguese de aquí que el Dios de la conciencia es «causa absoluta, uno y muchos, eternidad y tiempo,

esencia y vida, indivisibilidad y totalidad, infinito y finito juntamente; triple, en fin, es decir, Dios, naturaleza y humanidad á la vez. Si Dios no lo es todo, no es nada». De aquí se deduce que la substancia divina se identifica con el universo, con ese gran todo armónico; en una palabra, que Dios es ese mismo gran todo: *en un mot, que ce tout est Dieu*.

b) La creación es la acción mediante la cual Dios produce ó saca alguna cosa de sí mismo, del fondo de su substancia, á la manera que el hombre produce ó saca de su propio fondo los actos voluntarios. La idea de la creación, como producción de una substancia *ex nihilo,* es una idea contradictoria y absurda.

c) Dios es causa y fuerza creadora absoluta, y, por consiguiente, la creación no es posible, sino necesaria *(la création est non pas possible, mais nécessaire)*; de manera que el mundo debe considerarse como un desarrollo de Dios, siendo tan imposible la existencia de Dios sin el mundo, como la existencia del mundo sin Dios: *il n'y a pas plus de Dieu sans monde qu'il n'y a de monde sans Dieu.*

d) La historia es una fase del desarrollo de Dios en el mundo, el desarrollo lógico de la vida humana con relación á las tres ideas fundamentales que constituyen la esencia y el fondo de la conciencia. Así, pues, toda la historia de la humanidad abraza y constituye por necesidad tres grandes épocas, ni más ni menos: la época que corresponde al desarrollo de la idea de lo infinito; la que corresponde al desarrollo de la idea de lo finito, y la que corresponde al desarrollo de las relaciones entre lo finito y lo infinito.

e) Toda vez que la historia es, en definitiva, el des-

arrollo ó manifestación de Dios en la humanidad y por medio de la humanidad, síguese de aquí que todo ocupa su lugar y todo es bueno *(tout y est bien)* en la historia, y que son legítimas todas sus vicisitudes y revoluciones. Luego la victoria de un pueblo sobre otro es siempre, no sólo necesaria y útil, sino también justa en el sentido propio de la palabra *(juste dans le sens le plus étroit du mot)*: el vencedor es siempre mejor y más moral *(plus moral)* que el vencido, y declararse contra el triunfo de la fuerza por medio de la victoria, es tomar partido contra la humanidad: *prendre parti contre la victoire, c'est prendre parti contre l'humanité.*

La tercera y última fase de la doctrina de Cousin representa un movimiento de aproximación al Cristianismo. Durante los últimos años de su vida, el jefe del eclectismo procura atenuar, explicar y hasta combatir de una manera vergonzante sus ideas panteistas. Ya no afirma la superioridad de la Filosofía sobre la religión, como antes, sino que, por el contrario, recomienda la alianza de la religión y de la Filosofía como cosa tan natural como necesaria *(l'alliance de la vraie religion et de la vraie Philosophie est donc à la fois naturelle et nécessaire)*, concluyendo por reconocer y confesar que entre la religión y la Filosofía hay diferencia, pero no contradicción: *La Philosophie et la religion différent, sans se contredire.*

Desgraciadamente no se realizaron las esperanzas que este movimiento de aproximación y tendencia hacia el catolicismo había hecho concebir á algunos. Cousin descendió al sepulcro sin haber abandonado el terreno esencialmente racionalista en que se había

colocado desde un principio, y sin reconocer la soberanía de la razón divina ni la existencia de la revelación cristiana.

§ 39.

CRÍTICA.

Si prescindimos de la primera fase de la vida intelectual de Cousin, fase que carece de importancia filosófica, como queda indicado, y fijamos la atención en las dos últimas etapas, bien puede decirse que el pensamiento filosófico de Cousin abraza dos períodos, que son el período panteista y el período espiritualista.

Durante el primero de estos períodos, que llega hasta 1833, y que tiene su expresión más completa en el *Curso de* 1828 y en los *Fragmentos filosóficos*, el jefe del eclectismo no es más que el eco más ó menos fiel y completo de las ideas y concepciones apriorísticas y panteistas de Schelling y Hegel. Y decimos eco más ó menos fiel y completo, porque Cousin, en su calidad de verdadero ecléctico, se reserva el derecho de transformar y modificar aquellas ideas y concepciones de los dos filósofos germánicos, combinándolas, no ya sólo con las de la escuela escocesa, sino también con la doctrina y teorías de Platón y de Aristóteles, de Plotino y de Descartes, de Leibnitz y de Kant.

Pero á través de todas estas combinaciones doctrinales, á través de estas transformaciones eclécticas, lo que representa y constituye el *substratum* general, la idea madre de las mismas, es la tesis panteista afirmando la unidad absoluta de substancia, la identidad

de lo finito y de lo infinito, con la consiguiente necesidad de la creación de las existencias finitas, ó, digamos mejor, de la manifestación y desarrollo de Dios en el mundo, puesto que el mismo Cousin tiene cuidado de decirnos que Dios ó «lo Absoluto es la substancia absoluta, que crea absolutamente, se manifiesta absolutamente, y que al desenvolverse cae en la condición de todo desenvolvimiento, entra en la variedad, en lo finito, en lo imperfecto, y produce lo que vemos en nuestro derredor».

Á contar desde 1833, fecha en que, según se ha dicho, comienza el segundo período de la vida filosófica de Cousin, comienza éste por atenuar y rechazar parcialmente sus anteriores afirmaciones panteistas, aunque sin renegar de las mismas de una manera explícita, para adoptar y defender resueltamente la tesis espiritualista. Pero no debe olvidarse que el espiritualismo del filósofo francés es un espiritualismo esencialmente racionalista, un espiritualismo que comienza por rechazar *a priori* lo sobrenatural, que sigue su camino negando, *a priori* también y sin examen, los caracteres divinos del Cristianismo como religión positiva, para concluir afirmando la independencia absoluta de la Filosofía enfrente del Evangelio, la autonomía completa de la razón humana enfrente de la razón divina.

Á este espíritu racionalista que informa—por no decir que inficiona—la Filosofía toda de Cousin, lo mismo en su evolución panteista que en su evolución espiritualista, debe atribuirse la debilidad y la impotencia del eclectismo para sostenerse enfrente de las demás escuelas filosóficas. Á pesar del brillo y mérito

de las numerosas obras publicadas por su jefe; á pesar del entusiasmo provocado y sostenido durante largos años por sus lecciones públicas; á pesar de la protección semioficial que se dispensó á su enseñanza y propaganda de sus ideas; á pesar de la importancia y renombre de algunos de los representantes y continuadores de sus ideas y de su escuela, y á pesar, finalmente, del indisputable mérito relativo de las obras de sus discípulos, la escuela fundada por Víctor Cousin y continuada por sus sucesores, ha caído en el descrédito que hoy presenciamos.

Por lo demás, este descrédito es muy natural y lógico. La fuerza de las cosas y el movimiento de la historia han traído los espíritus á punto de que ya no son posibles más que, ó las grandes afirmaciones del espiritualismo católico, ó las grandes negaciones del positivismo materialista. El espiritualismo racionalista de Cousin y de su escuela, al colocarse entre estas dos grandes y fundamentales concepciones; al buscar una situación intermedia y equidistante del volterianismo, del panteismo, del materialismo y del espiritualismo cristiano, se condenó por el mismo hecho á desaparecer de la escena filosófica, para dar lugar y ser anulado y absorbido en cierto modo, ora por el criticismo substancialmente ateista de Renan y Vacherot, ora por el positivismo materialista de Comte y Littré.

§ 40.

LOS DISCÍPULOS DE COUSIN.

El cartesianismo desenvuelto en sentido racionalista, el psicologismo de la escuela escocesa, el panteis-

mo germánico, principalmente en su fase hegeliana, la idea ecléctico-sincrética, constituyen los elementos principales de la doctrina de Cousin, tomada en conjunto y como concepción total. El predominio relativo de algunos de estos elementos sobre la base general del racionalismo, contiene la razón suficiente de las tres fases ó evoluciones que hemos señalado en sus ideas. Y en relación con aquellos elementos y con estas tres fases de su vida literaria, sus discípulos y sucesores pueden clasificarse en dos grupos, uno de los cuales corresponde á las dos primeras fases, y el otro á la tercera evolución de la doctrina del jefe del eclecticismo.

Pertenecen al primer grupo Ancillon, el cual, aunque nació en Berlín, suele figurar entre los franceses, por haber escrito en francés sus obras; Damiron, Remusat, Bartholmèss, con algunos otros escritores franceses, en cuyos trabajos se deja sentir la influencia más ó menos decisiva de las ideas de Cousin. Al lado de estos trabajos, que en realidad tienen más relación con la crítica y la historia que con la Filosofía propiamente dicha, merecen mencionarse los del representante más notable, como filósofo, entre los que pertenecen á este primer grupo.

Jouffroy (1796-1842), á quien la atmósfera racionalista que le rodeaba arrancó en su juventud la fe católica en que había sido educado, es un testimonio vivo y práctico de la imposibilidad de separar el problema religioso del problema filosófico. Su vida, á contar desde el día que presenció la catástrofe de su fe, fué una lucha permanente y desgarradora, en la cual se le ve acercarse, alejarse y marchar alternativamente en

direcciones encontradas, atraído unas veces por el principio cristiano, y otras por el principio racionalista, para caer con frecuencia en un escepticismo desesperante.

Sus ideas morales y estéticas son las ideas propias del espiritualismo racionalista, y su mérito principal como filósofo consiste en haber establecido contra la escuela materialista, de una manera sólida y precisa, la diferencia ó distinción esencial entre la psicología y la fisiología.

En el terreno de la moral, la cuestión que más fijó la atención de Jouffroy es la referente al destino final del hombre, cuestión que resuelve señalando la virtud como destino del hombre en la vida presente, y la satisfacción sucesiva de sus aspiraciones al bien, á la verdad y á la felicidad, á través de vidas futuras ó posteriores á la muerte, como destino final ó total del hombre.

Jouffroy dice, en substancia: *a)* El destino de un ser está en relación con su propia naturaleza; es así que la naturaleza del hombre entraña aspiraciones infinitas que no pueden satisfacerse en la vida presente: luego nuestro destino en esta vida sólo puede ser la virtud, única cosa que está en nuestro poder ó facultad. *b)* La naturaleza de un ser indica el destino final que le corresponde; es así que la naturaleza humana está compuesta de aspiraciones infinitas que nuestra condición presente no puede llenar ó satisfacer: luego debe admitirse un destino futuro, consistente en una serie de vidas, en las cuales pueden satisfacerse esas aspiraciones infinitas.

La conclusión legítima y natural de las premisas

en el segundo argumento era la afirmación de la tesis cristiana acerca de la posesión de Dios, Bien infinito y único capaz de llenar las aspiraciones infinitas de que habla Jouffroy; pero la preocupación racionalista puso un velo ante los ojos del filósofo francés, induciéndole á sustituir á la tesis cristiana de la vida eterna, perfecta y única en la posesión de Dios, la tesis aventurada y gratuíta del racionalismo, y aun pudiéramos decir, de la metempsícosis y del espiritismo.

Los filósofos del segundo grupo, ó sea los discípulos y sucesores de Víctor Cousin en su tercera fase ó evolución, son más numerosos que los del primero. Así lo demuestran los nombres de Saisset, Leveque con otros varios, pero principalmente los de Julio Simón, Janet y Caro, representantes los más genuínos de ese espiritualismo racionalista que en ocasiones parece confundirse é identificarse con el espiritualismo católico. Quien haya leído algunas de las obras de Janet; *El deber*, de Julio Simón; *La idea de Dios*, y también los *Problemas de la moral social*, de Caro, comprenderá perfectamente lo que acabamos de indicar.

Pertenecen también á este grupo de filósofos espiritualistas, pero con espiritualismo racionalista en diferentes grados y matices, el holandés Scholten, los franceses y suízos Coquerel, Fontanès, Reville, Bonstetten, que escribió sobre *La naturaleza y las leyes de la imaginación;* Vinet, autor de unos *Ensayos de Filosofía moral y de moral religiosa;* Sécretan, que dió á luz, fuera de otros libros, una *Filosofía de la libertad*, un *Compendio de Filosofía*, y posteriormente los *Discursos laicales*.

Entran también en esta serie de espiritualistas, bien

que acercándose algo más á la idea católica, Bordas-Dumoulin y su discípulo Huet, cuyas obras, y principalmente *El cartesianismo ó la verdadera renovación de las ciencias* del primero, y *La ciencia del espíritu*, debida al segundo, contienen una especie de neocartesianismo, dirección adoptada en parte, pero con menos calor, por sus discípulos y sucesores Callier y Merten.

Entre los filósofos pertenecientes á este segundo grupo, merecen fijar la atención los trabajos de Caro y de Janet. Distínguese el primero por su fina y acerada crítica de las teorías modernas más avanzadas y radicales, tanto en el terreno de la metafísica, como en el terreno de las ciencias morales y sociales. Lo que caracteriza y distingue al segundo de sus colegas de espiritualismo racionalista, es el uso del método experimental y científico, método que Janet aplica á la defensa de las verdades filosóficas y metafísicas, rechazando así y combatiendo al materialismo con sus propias armas. Su tratado acerca de *Las causas finales*, es prueba palpable de esto; bajo la pluma del autor, la realidad de las causas finales se convierte en un hecho de experiencia y de inducción.

Por lo demás, el programa de esta escuela ecléctico-espiritualista, considerado en general y con abstracción de matices y opiniones accidentales, puede resumirse en las siguientes palabras de Saisset, uno de sus principales representantes: «En materia de cosas sobrenaturales, admito la existencia de Dios y de la Providencia: en materia de milagros, admito el milagro eterno y perpetuo de la creación: en materia de revelación, admito que Dios se revela por las leyes de la naturaleza y que hace brillar su inteligencia, su po-

der, su sabiduría , su justicia y su bondad. No admito ni más ni menos».

Las ideas del jefe del eclecticismo francés ejercieron también alguna influencia en las producciones históricas y en los estudios críticos de Bouillier, de Ravaisson, de Jourdain, de Rousselot, de Haureau, de Nourrisson y de algunos otros escritores de la Francia. La *Historia del cartesianismo* del primero; el *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* del segundo; el estudio crítico sobre la *Filosofía de Santo Tomás* escrito por Jourdain; las producciones de Rousselot y de Haureau acerca de la Filosofía y escritores de la Edad Media , así como también el libro de Nourrisson, que lleva el rótulo de *Tableau des progrès de la pensée humaine dépuis Thales jusqu'à Hegel*, son obras que no deben omitirse en una historia de la Filosofía. Entre ellas sobresale por su indisputable mérito el *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles*, por Ravaisson.

§ 41.

LA FILOSOFÍA DE LAMENNAIS.

Sabido es que la vida intelectual de Lamennais abraza dos períodos muy diferentes. Durante el primero , su doctrina filosófica coincide en el fondo con la cristiana, bien que dejando vislumbrar ideas y tendencias poco conformes con la misma. Durante el segundo período, ó sea después de su ruidosa apostasía, este genio profundo, pero sombrío y orgulloso, se concentra más y más en sí mismo, y en 1840 dió á la

estampa su *Bosquejo de una Filosofía*, que contiene la expresión y el resultado de sus meditaciones filosóficas, si bien el cuarto volumen de la obra no salió á luz hasta 1846.

Indicaremos más adelante, y en ocasión oportuna, el lugar que corresponde al autor del *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* en el movimiento filosófico cristiano realizado en Francia, y aquí nos limitamos á exponer la doctrina contenida en el *Bosquejo* citado, doctrina que constituye una concepción relativamente completa y sistemática, y que entraña la expresión de su último pensamiento filosófico.

El autor del *Bosquejo de una Filosofía* divide su obra en tres partes. En la primera y principal, como que sirve de fundamento á las otras dos, trata de Dios y el universo; trata del hombre en la segunda, y en la tercera, que no llegó á publicarse, debía tratar de la sociedad. En la parte referente al hombre, además de las cuestiones propiamente filosóficas acerca del origen, naturaleza y destino humanos, Lamennais expone sus teorías acerca de la industria, del arte y de la ciencia, teorías que representan acaso la parte más notable y desde luego la menos errónea de su doctrina ó concepción filosófica.

Entremos ahora en la exposición sumaria de esta doctrina.

La Filosofía, considerada en su sentido más amplio y general, es el esfuerzo ó trabajo de la razón humana para concebir las cosas y el producto de este trabajo; en este sentido abraza todas las ciencias con sus desenvolvimientos *(sous ce rapport, elle embrasse toutes les sciences et les développements de toutes les sciences,*

ainsi que les relations qui les unissent entre elles) y relaciones recíprocas. Tomada la Filosofía en sí misma, es decir, en este sentido absoluto y general, es preciso renunciar á ella, porque esta Filosofía es la concepción absoluta de todas las cosas, es la ciencia infinita, y, por consiguiente, está fuera del alcance de la razón humana.

Pero no sucede lo mismo si se trata de la Filosofía en sentido más restringido, considerada como la ciencia de las generalidades *(la science des généralités)*, ó de aquello que hay de común en las diferentes ramas del humano saber: Dios, la creación y sus leyes, constituyen el objeto propio de la Filosofía considerada en este sentido: *Son objet propre est Dieu, la Création et ses lois.*

La Filosofía no puede descubrir ó entrar en posesión de la verdad, ni por medio del análisis, que es impotente para llegar á la causa ó ley general de los fenómenos, ni tampoco por medio de la síntesis puramente racional, porque arranca de una hipótesis gratuíta, y sólo puede conducir á conclusiones condicionales, en atención á que la base única necesaria de toda prueba racional, de toda legítima demostración, es lo absoluto, el ser infinito, el cual no es ni puede ser objeto de prueba científica, ni está sujeto á demostración, sino que sólo es percibido y afirmado por medio de la fe (1) ó creencia transmitida y afirmada por la

(1) El pasaje en que el autor del *Bosquejo* expone esta doctrina, puede considerarse como una reminiscencia y aplicación de las ideas tradicionalistas que defendió antes de su caída, y que algo contribuyeron á ésta. Después de rechazar la síntesis racional por la razón indicada, añade: «Á moins qu'on ne remonte jusqu'à l'infini, l'absolu, le nécessaire, l'on n'affirme point, l'on suppose. Or, le nécessaire,

tradición perpetua y universal del género humano.

En general, se dice verdadero aquello á que asiente la razón humana; pero esta definición no debe entenderse del asentimiento de la razón subjetiva é individual, sino más bien de la razón objetiva y universal, de manera que en realidad, y hablando en rigor filosófico verdadero, se debe decir aquello á que asiente la generalidad de los hombres ó la razón común siempre y en todas partes *(Le vrai est ce à quoi la raison de la généralité des hommes ou la raison commune acquiesce toujours et partout);* de donde se infiere que este asentimiento de la razón común, este consentimiento general, constituye para el hombre el carácter ó criterio definitivo de la verdad: *Lorsque la raison commune a prononcé, son assentiment est pour l'homme le caractère definitif de la vérité.*

El Ser, el Ser infinito, el Absoluto, Dios, la Substancia una, son términos sinónimos en el fondo, puesto que el Ser, el Absoluto, Dios, son concebidos por el hombre como una esencia ó substancia una, con uni-

---

l'absolu, l'infini, sans lequel nulle preuve ne sauroit lui-même être prouvé, on y croit, voilà tout; et ainsi la demonstration a sa racine dans la croyance pure.

»Il faut donc, pour arriver à une philosophie solide, apuyer la synthèse sur la foi, dont la tradition perpétuelle et universelle est, comme nous l'avons expliqué, l'expression; car alors, au lieu d'hypothèses que rien n'autorise, qu'on peut également affirmer ou nier, on a pour point de départ des verités certaines, et une règle pour apprecier la justesse des déductions.

»Toutefois ces deductions demeurent contestables jusqu'à ce qu'elles n'aient réçu de l'assentiment général un caractère de certitude qui les élève au-dessus des simples conceptions particulières: et c'est ce que nous prions de ne pas oublier, lors même que nous paraîtrions le plus affirmatif.» *Exquisse d'une Philos.*, tomo I, cap. II.

dad la más absoluta *(une de la unité la plus absolue)*, la cual, aunque contiene en su misteriosa esencia el principio de la distinción, lo que hay de substancial en las existencias finitas, considerada en sí misma nada ofrece ó contiene determinado y distinto *(elle n'offre rien de déterminé, rien de distinct)*, pudiendo decirse que Dios ó el Ser, en este concepto, coincide con la noche divina, con las tinieblas brillantes de que nos hablan las antiguas tradiciones del Oriente: *Cette nuit divine, ces ténèbres brillantes qu'on trouve au commencement de toutes les traditions, de tous les systèmes de l'antique Orient.*

El Ser infinito, ó Dios, considerado en su substancia, sin dejar de ser uno con unidad absoluta, contiene tres propiedades esencialmente distintas entre sí, á saber: el Poder, la Inteligencia y el Amor, las cuales, como que especifican y determinan la substancia ó esencia de Dios, forman y constituyen la Trinidad divina. En otros términos: la substancia infinita, considerada en su primer momento, considerada como esencialmente una é indistinta, constituye la esencia divina, ó sea lo que llamamos Dios. Esta misma substancia, considerada en cuanto que es necesariamente un Poder infinito, constituye la primera persona de la Trinidad y se llama Padre; en cuanto que contiene y es Inteligencia infinita, constituye al Hijo, y en cuanto contiene y es Amor infinito, constituye y se llama Espíritu Santo. De aquí resulta que Dios es uno por razón de la substancia una que constituye el fondo de su ser, y trino por razón de las tres propiedades expresadas que especifican ó determinan esta substancia: *Dieu est donc essentiellement un par la substance qui est le fonds de son être, et trin*

par les propriétés qui se spécifient dans la substance une.

Este dogma cristiano de la Trinidad, que es resultado ó producto de la razón humana en su progresivo desarrollo, es el punto más alto á que ésta puede llegar en la ciencia de Dios y la base inmutable de esta ciencia para siempre.

La existencia de Dios es de suyo indemostrable, porque es un hecho absolutamente primitivo, anterior á todo pensamiento humano, el cual presupone necesariamente la existencia del Ser como noción primordial sobre la cual descansan todas las demás.

Lo mismo debe decirse del Universo, cuya existencia es también un hecho primitivo é indemostrable.

El objeto de la Filosofía no es probar ó demostrar la existencia de Dios y del Universo, sino concebir y explicar sus propiedades, y sobre todo sus relaciones. El problema fundamental que debe resolver la Filosofía, es el que se refiere á las relaciones entre Dios y el Universo: lo que la Filosofía debe investigar y explicar es la unión de lo infinito y de lo finito. Y como quiera que esta unión y las relaciones entre el Universo y Dios tienen su base y su razón suficiente en la Creación, bien puede decirse que del concepto exacto y verdadero de la Creación depende en cierto modo toda la Filosofía.

La producción ó creación del universo no puede explicarse: *a)* ni por la emanación del panteismo antiguo, que hacía del mundo una colección de fenómenos pasajeros, ó un *sueño de Dios*, como decía la Filosofía índica; *b)* ni por el arreglo de una materia preexistente, como dijeron los dualistas; *c)* ni en el sentido de que Dios, al crear, saca de la nada una substancia nueva.

La creación es el acto por medio del cual Dios rea-

liza ó pone fuera de sí lo que antes sólo tenía existencia en la inteligencia divina, pero de manera que el ser que Dios da ó comunica á la cosa creada, lo saca no de la nada, sino de sí mismo *(en créant, Dieu donne l'être, cet être qu'il donne, il le tire de soi)*, ó sea de su propia substancia. En la creación no hay, pues, producción de un nuevo ser ó substancia *(il n'en resulte aucune production d'être ou de substance, laquelle est impossible en soi)*, porque esta producción es imposible; el efecto ó término de la creación es la existencia de la misma substancia, ó sea de la substancia divina bajo dos estados simultáneamente, uno finito y otro infinito, por más que esto sea incomprensible para nuestra razón, como que es precisamente lo que constituye el misterio de la creación: *Il reste sans doute à concevoir comment la même substance peut subsister simultanément à deux états divers, l'un fini, l'autre infini: c'est là le mystère de la création.*

Sin embargo, los seres que componen el Universo no son puros fenómenos ó modificaciones internas del ser divino, sino que son realidades externas, verdaderas y substanciales. Lo cual se concibe fácilmente por dos cosas: 1.ª, que son seres limitados, seres que entrañan éste ó aquel grado de limitación con respecto á la substancia infinita: 2.ª, que lo que llamamos materia, considerada en sí misma ó en su esencia propia, se identifica con el límite *(la matière en soi est ce qui limite, rien de plus)*, de manera que materia de un ser y limitación del mismo son una misma cosa. Así se comprende que el ser ó la substancia una y primitiva, considerada en su modo de ser absoluto y necesario, es Dios: la misma substancia, considerada en cuanto li-

mitada, ó, lo que es lo mismo, en su modo de ser relativo y contingente, es la criatura: *L'être, la substance, subsiste sous deux modes, l'un absolu et nécessaire, qui est Dieu; l'autre, relatif et contingent, qui est la créature.*

Todo ser creado, desde el ínfimo hasta el supremo, se compone de dos elementos, uno positivo y espiritual, que es la substancia una é infinita que constituye el fondo de todas las cosas que se dicen creadas, y otro elemento negativo y material, que es la limitación concreta de la substancia en cada ser; porque lo que llamamos materia no es más que lo que limita cada ser, y limitándolo lo distingue, no solamente de Dios, que es la substancia ilimitada, sino de los demás seres particulares.

La materia no existe como realidad distinta del espíritu *(il n'existe point de pure matière; l'idée même est contradictoire)*, y los cuerpos son substancias idénticas en el fondo con lo que llamamos substancias espirituales, las cuales sólo se diferencian de los cuerpos, ya por el modo ó grado de limitación, que es diferente en los seres creados, ya porque, como substancias más sutiles, no pueden ser percibidas por nuestros groseros sentidos, incapaces de percibir todas las realidades exteriores: *Se dérobent à nos sens grossiers ou à nos moyens présents de percevoir les réalités exterieures.*

El pensamiento de Lamennais sobre este punto puede condensarse en las siguientes proposiciones:

1.ª Lo que llamamos materia, cuerpos ó substancias materiales, no existe realmente, en el sentido ó significación general de estas palabras.

2.ª Todos los seres que constituyen el Universo,

llámense cuerpos ó espíritus, substancias orgánicas ó inorgánicas, pueden denominarse y son á la vez espirituales y materiales: *espirituales* ó inmateriales, por razón de la realidad substancial que encierran y que es su elemento positivo; *materiales*, por razón del límite que encierran, y que representa su elemento negativo, dependiendo de la forma y grado de este límite la distinción y diversidad que percibimos en los seres creados.

3.ª Luego, hablando propiamente ó en rigor filosófico, no hay ni puede haber más que un solo ser verdaderamente inmaterial, que es Dios, porque Dios sólo es ilimitado: *Il suit encore de ce qui précède que Dieu seul est immatériel, puisque lui seul est illimité.*

Lamennais dice y repite que la creación fué libre, que el acto de Dios al crear el Universo fué soberanamente libre; pero la libertad proclamada aquí es una libertad nominal. Porque la libertad de la creación que reconoce el autor del *Bosquejo de una Filosofía*, no es la facultad de producir ó no producir el mundo, de producir este mundo ú otro diferente, sino que la creación se dice libre porque el motivo inmediato, ó, mejor dicho, el efecto de ésta, que es el Universo, no es ni puede ser infinito, lo cual equivale á decir que Dios se dice libre al crear, porque la creación, es decir, el mundo considerado en cuanto existe fuera de Dios, es finito y contingente, y no infinito y necesario como Dios.

Para reconocer que esta libertad lo es sólo de nombre y no una libertad real, no una libertad de elección, según la mente del filósofo francés, bastará recordar que para éste la creación debe concebirse como

la manifestación progresiva de todo lo que está en Dios, y según el orden mismo con que existe en Dios *(comme la manifestation progressive de tout ce qui est en Dieu, et dans le même ordre qu'il existe en Dieu);* de donde se infiere que en esta materia no existe, ni puede imaginarse siquiera, lo que se llama elección: *Il est évident, dès-lors, que tout ce qui peut être devant être, il n'y a pas même lieu à imaginer un choix.*

En general, conocer es ver *(connaître c'est voir)*, y todo conocimiento entraña tres cosas: *a)* el *objeto* de la visión cognoscitiva; *b)* el *sujeto* que conoce ó ve el objeto; *c)* el *medio* que hace posible la visión, relacionando ó uniendo de alguna manera el objeto con el sujeto. Este medio abraza dos cosas que son un *órgano* apropiado para el conocimiento, y una *luz* en relación con este órgano y con el objeto cognoscible.

Por medio de la luz física ó fluido luminoso que está en relación con el órgano físico de la visión, se nos revela y manifiesta el mundo físico, es decir, el mundo finito y contingente, el mundo de los fenómenos, pero no su esencia íntima, ni su causa, ni sus leyes necesarias, ni las ideas arquetipas del mismo. Para percibir ó conocer todo esto, que es lo mismo que percibir el Ser, la infinita substancia, necesita el hombre una luz divina, que no es más que una refulgencia de la forma una é infinita *(n'est que l'effulgence de la forme une et infinie)*, es decir, de la Inteligencia infinita ó del Verbo, una luz increada y esencial *(la lumière incréée, la lumière essentielle)*, la cual, uniéndose á la inteligencia humana, la eleva hasta la visión de Dios y de la verdad en Dios. De manera que la función propia y específica de la razón humana, en vir-

tud de la luz divina que viene al hombre por medio del Verbo, y forma en aquél la palabra interna que se identifica con el pensamiento *(la lumière divine qui forme en lui cette parole intérieure, identique avec la pensée)*, es la percepción intuitiva del infinito, ó, mejor, la visión directa del Ser uno que contiene en sí, junto con los eternos ejemplares de las cosas, las leyes, la razón ó esencia y la causa substancial de las mismas: *L'apperceptión de l'infini ou la vision directe de l'Etre un qui renferme en soi, avec les éternels exemplaires des choses, leurs lois, leur raison, leur cause substantielle.*

El alma del hombre se dice y es inmortal, en el sentido de que, después de la muerte, experimenta una transformación que la pone fuera del alcance de nuestros groseros sentidos *(cette transformation échappe à nos sens grossiers)*, de manera que su inmortalidad en la vida futura consiste en la continuación indefinida de su existencia en nuevos organismos: *La continuation indefinie, dans un organisme nouveau et profondement modifié, de son existence présente.*

La industria, el arte y la ciencia contienen y representan las tres esferas fundamentales de la actividad humana. Lo útil es el objeto de la primera; lo bello es el objeto del arte, y lo verdadero constituye el objeto de la ciencia.

La *Industria* es el conjunto de fuerzas innatas y de medios adquiridos, por medio de los cuales el hombre desarrolla y perfecciona su organismo, luchando contra la naturaleza y sus fuerzas, hasta dominarlas y vencerlas, convirtiéndolas finalmente en elementos de su propia utilidad y bienestar.

El *Arte*, cuyo objeto, como se ha dicho, es lo bello, es la expresión ó encarnación de lo ideal en lo real, ó, en otros términos, de lo infinito en lo finito, de la forma arquetipa divina é inteligible en una forma exterior y sensible.

La *Ciencia* es la contemplación de lo verdadero en sí, es decir, de Dios en su esencia eterna por medio de una vista inmediata *(le contemple, d'une vue immediate, dans son éternelle essence)*, de una intuición directa del mismo.

§ 42.

CRÍTICA.

La concepción filosófica de Lamennais contenida en el *Bosquejo de una Filosofía*, es una concepción esencialmente sincrética, cuyos elementos fundamentales y primarios son el panteismo y el Cristianismo, pero combinados y modificados por otros elementos secundarios, entre los que sobresalen el neoplatonismo y el tradicionalismo ó fideismo.

Que el panteismo ó la unidad real de substancia entre Dios y el universo constituye el fondo y como la trama de la concepción del filósofo francés, cosa es sobrado evidente por lo que dejamos indicado, y cosa que resalta á cada paso (1) en las páginas de su *Bosquejo*.

(1) Por si alguien abrigare alguna duda sobre este punto, citaremos algunos pasajes, además de los apuntados en el párrafo anterior: «O Dieu! oui, tout est de vous, et n'est pas de vous uniquement comme l'effet, le produit de votre opération toute puissante; mais comme un écoulement de votre être indivisible et immuable.» *Esquisse d'une philos.*, tomo I, pág. 145.

«Il n'existe et ne peut exister qu'une seule substance primordiale,

Las ideas cristianas, mejor ó peor interpretadas y aplicadas, desempeñan también papel importante en su concepción, y principalmente en la teoría acerca de la Trinidad, teoría tomada evidentemente de la teología católica, aunque más ó menos desfigurada. Porque conviene no perder de vista que en la Trinidad de Lamennais las tres personas divinas están constituídas, no por relaciones personales, según enseña la teología cristiana, sino por propiedades, por energías esencialmente distintas. En las teorías acerca de la industria, la ciencia, y, sobre todo, en la referente al arte, así como en la teoría de la creación, abundan también las ideas cristianas, pero desfiguradas y amalgamadas con ideas extrañas al catolicismo.

La doctrina de Lamennais acerca de la materia reducida al papel de límite y que carece de verdadera realidad, la que se refiere á la intuición ó visión directa de Dios, de la verdad, de las ideas y de las causas externas (1) en Dios, intuición que, en ocasiones, re-

laquelle, sous des modes divers d'existence, est le fonds commun, la racine nécessaire de tout ce qui est.» *Ibid.*, pág. 111.

«La création, du coté de Dieu, est l'acte par lequel il se reproduit perpétuellement au-dehors de lui-même.... L'acte par lequel Dieu crée ou se reproduit lui-même par une limitation effective de son être, n'est pas comprehensible en soi,» etc. *Ibid.*, t. IV, pág. 49.

«Au commencement Dieu était. En limitant sa propre substance, il créa; car créer, pour lui, c'est se reproduire.... sous la condition du fini, et l'être fini ne diffère de l'Être infini, que par le limite qui éternellement le sépare de lui, restant d'ailleurs uni à lui, un avec lui par tout ce qu'il possède de positif.» *Ibid.*, pág. 71.

(1) «Il perçoit encore intérieurement la pure lumière qui manifeste ce que les sens ne peuvent atteindre, la lumière essentielle, le Verbe infini, et dans cette lumière il voit Dieu, et en Dieu l'immuable, le necessaire, le Vrai, les idées, les causes éternelles.» *Esquisse*, etc., tomo III, pág. 70.

viste los caracteres de contemplación y de éxtasis (1), así como la doctrina referente al Ser uno, á la substancia absolutamente primordial, entrañan evidentes y claras reminiscencias de Platón y del neoplatonismo alejandrino, aunque siempre algo modificadas con ideas cristianas.

Si á esto se añaden sus ideas acerca del origen del conocimiento humano, acerca de la tradición y acerca del consentimiento común como criterio último de la verdad, bien puede decirse que la concepción de Lamennais correspondiente á su segunda evolución intelectual, es una síntesis de panteismo y cristianismo, de platonismo y tradicionalismo, pero síntesis concebida y desenvuelta *a priori*, y según el método idealista. En esta gran síntesis filosófica, lo que en nuestra opinión tiene más mérito y lo que más se acerca á la verdad, es lo que pudiéramos llamar Filosofía de la industria, del arte y de la ciencia; son sus teorías acerca de estas tres esferas y manifestaciones de la actividad humana, y principalmente las que se refieren á la industria y el arte.

De todas maneras, la concepción filosófica de Lamennais, considerada en conjunto, prescindiendo de sus desviaciones anticristianas y de su carácter racionalista, es una concepción relativamente grandiosa, una concepción sistemática, que no carece de elevación y profundidad, y una concepción que se distingue por

(1) «Mais l'intuition a divers degrés. Plus vive et plus étendue, on la nomme contemplation. Et lorsque l'intelligence se dégageant de l'organisme.... nage et se dilate, et se perd dans la pure lumière du Verbe, la contemplation elle-même se transforme en quelque chose de plus sublime et qui semble être comme l'essais momentaine d'une autre vie, elle devient l'extase.» *Ibid.*, tomo II, pág. 233.

la unidad y enlace de sus partes. Si el panteismo no fuera un sistema esencialmente erróneo y anticristiano; si alguna concepción panteista pudiera ser aceptable, lo sería antes que todas la concepción de Lamennais, porque es, á no dudarlo, la que se aparta menos de la razón y de la verdad cristiana.

Así es que siempre hemos extrañado y no comprendemos por qué la concepción filosófica del autor del *Bosquejo* tuvo y tiene tan poca resonancia en el mundo científico, y especialmente entre sus compatriotas, tratándose de un sistema que, por lo menos, vale tanto como los de Fichte, Schelling y Krause. Sólo podemos explicarnos este fenómeno, en parte por la preocupación racionalista cada día más dominante contra las ideas cristianas que abundan, como hemos dicho, en la concepción de Lamennais, y en parte por la reacción anti-idealista que en la época de la aparición del *Bosquejo de una Filosofía* (1840-46) había adquirido ya grande impulso y fuerza, que, lejos de decrecer, se afirman y suben á la sombra del materialismo y de la llamada ciencia positiva. Es muy probable que si Lamennaïs hubiera publicado en Francia su *Bosquejo* cuando Cousin publicaba sus *Fragmentos*, otro hubiera sido el destino de su obra, y diferente también la impresión producida en los espíritus por su concepción filosófica.

Es igualmente, no probable, sino casi cierto, que si Lamennais hubiera sabido resistir á las sugestiones del orgullo y la soberbia, manteniéndose dentro de la esfera de la humildad y de la verdad del catolicismo, hubiera podido ser y hubiera sido acaso el gran filósofo cristiano del siglo XIX, porque era grande, á no dudarlo, su talento y era poderosa su inteligencia.

§ 43.

LA FILOSOFÍA POSITIVA.

Augusto *Comte* (1798-1857) es considerado como el fundador de esta escuela filosófica. En su *Sistema de Filosofía positiva*, y en su *Sistema de política positiva*, ó *Tratado de sociología*, Comte expone y desarrolla con mucha extensión su teoría, la cual encierra una parte negativa y otra parte afirmativa, como sucede generalmente en los sistemas filosóficos.

Comenzando por la primera, diremos que las conclusiones principales del positivismo de Comte en su fase negativa son las siguientes:

a) La metafísica, como ciencia de las causas primeras y como investigación de lo absoluto, no existe ni puede existir; es una ciencia quimérica, porque lo absoluto es inaccesible al espíritu humano en todas las esferas *(l'absolu est inaccesible à l'esprit humain, non seulement en Philosophie, mais en toute chose)*, como lo son igualmente las primeras causas eficientes y finales de las cosas.

b) Observar, analizar y clasificar los hechos particulares, reconocer y fijar por inducción las leyes que presiden y determinan la existencia de los fenómenos sensibles, negando y excluyendo toda intervención de las nociones abstractas é ideas metafísicas, he aquí la función propia y el método único para llegar al conocimiento de la realidad. La verdadera Filosofía excluye de su seno todo ser teológico, toda realidad metafísica.

c) Puesto que para la Filosofía positiva lo absoluto y las causas primeras son completamente desconocidas y hasta inaccesibles á la razón, el positivismo no es ni teista, ni panteista, ni ateista, y teleológicamente considerado, no es ni inmanente ni trascendente. Toda doctrina teológica y toda teoría metafísica, carecen de valor objetivo á los ojos de la Filosofía positiva. No hay más verdad ni más realidad que la verdad y la realidad garantizada por la ciencia positiva.

La parte afirmativa, ó, digamos, *constructiva* de la Filosofía de Comte, se resume en dos tesis capitales, que son *la ley de los tres estados*, que preside al desarrollo del espíritu humano, y *la ley de filiación* entre las ciencias.

Según el fundador del positivismo, el desarrollo progresivo y ascendente de la humanidad á través del espacio y del tiempo, se verifica con sujeción á tres fases ó evoluciones fundamentales, que representan y constituyen los *tres estados* del espíritu humano. Cuando éste fija su atención y actividad en el mundo y sus fenómenos, busca el origen de éstos en seres sobrenaturales, en fuerzas invisibles y en agentes personales y misteriosos, lo cual determina y constituye el estado *teológico* de la ciencia. Sucede á éste el estado ó período *metafísico*, durante el cual el hombre explica el mundo y sus fenómenos por medio de hipótesis metafísicas, por medio de concepciones *a priori* y de ideas abstractas. Á la *ficción* teológica y á la *hipótesis* metafísica, sucede la ciencia *positiva*, ó sea el período en el cual el mundo y los fenómenos son analizados en sí mismos, y son explicados por sus causas inmediatas y homogéneas. Esta ciencia positiva, la ciencia cuyo obje-

to es investigar y conocer hechos, fenómenos, leyes y verdades relativas por el camino exclusivo de la experiencia y de la inducción, es la ciencia verdadera y la única ciencia posible al hombre.

La segunda tesis se refiere á la clasificación y al orden relativo de generación de las diferentes ciencias. La ley general de su generación entraña el *processus* de lo simple á lo compuesto, de lo abstracto á lo concreto. En conformidad á esto, el orden de generación de las ciencias es el siguiente: matemáticas, astronomía, física, química, biología, sociología. La sociología es la última y la más perfecta de todas las ciencias, y su existencia presupone y exige la existencia de las otras cinco, tanto en el orden lógico como en el cronológico.

Como consecuencias y aplicaciones más ó menos inmediatas de la doctrina que antecede, Comte enseña también:

a) Que la diferencia entre los animales y el hombre es solamente diferencia accidental y de grados (1), hasta el punto de que es un contrasentido *(présente un véritable non-sens)* la definición vulgar del hombre como animal racional.

b) Que los conceptos de *derecho* y de *causa* son dos nociones ó ideas de las cuales la primera es inmoral *(l'une est désormais immorale et anarchique)*, y la se-

(1) «Peut-être chez les animaux supérieurs le sentiment de la personnalité est-il encore plus prononcé que chez l'homme.... Il n'y a lieu d'établir réellement, entre l'humanité et l'animalité, aucune autre différence essentielle que celle du degré plus ou moins prononcé que peut comporter le développement d'une faculté nécessairement commune par sa nature à toute vie animale.» *Système de philos. posit.*, t. III, pág. 781.

gunda sofística é irracional: *l'autre irrationelle et sophistique.*

Por una especie de contradicción, muy frecuente en los sistemas erróneos y anticristianos, Comte, que en su *Sistema de Filosofía positiva* anatematiza las religiones, en las cuales sólo ve una ficción, y que reduce la metafísica á un conjunto de hipótesis, en su *Sistema de política positiva* nos habla de la *religión de la humanidad*, que se propone instituir y organizar, y nos habla también de un solo gran ser (panteismo), cuyos órganos son los individuos humanos: *Tous les hommes doivent être conçus, non comme autant d'êtres séparés, mais comme les divers organes d'un seul Grand-Être.*

En estas palabras se descubre al discípulo y amigo de Saint-Simon, pues aunque se separó de éste en 1822, cuando sólo contaba veinticuatro años de edad, es lo cierto que en las obras de Comte existen reminiscencias explícitas y numerosas de la concepción humanitario-religiosa de Saint-Simon, con su caprichoso organismo jerárquico y hasta litúrgico.

Los tres estados fundamentales que atraviesa el espíritu humano, según Comte, pueden subdividirse en otros parciales que integran cada uno de aquellos. Así, por ejemplo, el estado *teológico* ó religioso, cuya última expresión es el Cristianismo, representa y presupone el paso previo y sucesivo de la humanidad por el fetiquismo, el politeismo y el monoteismo semítico.

La moral para Comte, como para la generalidad de los positivistas y materialistas, es una parte ó rama de la sociología, así como la ciencia psicológica no es más que una rama de la zoología, ó, si se quiere, de la bio-fisiología, la cual, á su vez, es una parte de la físico-química.

§ 44.

MOVIMIENTO POSITIVISTA.—LITTRÉ.

El término natural, la consecuencia última de la concepción positivista de Augusto Comte, es el materialismo, cuyas premisas se encuentran sobrado explícitamente en los escritos de Comte, como se acaba de ver. Empero *Robin*, el médico y amigo de Comte, y sobre todo *Littré*, se encargaron de establecer relaciones más directas entre la tesis positivista y la tesis propiamente materialista. En realidad, cuando se afirma que el espíritu no es más que una propiedad, una fuerza de la materia ó substancia organizada *(l'esprit est la propriété ou la force de la substance organisée)*, como afirma M. Littré, y cuando se añade que para la ciencia positivista no hay más que materia y propiedades de la materia, es difícil mantener la línea de separación y distinción entre el positivismo y el materialismo.

«La grande ciencia de los seres vivientes, nos dice el discípulo de Comte, la biología, sucede á la química. De esta sola aprende que los tejidos organizados están compuestos de elementos inorgánicos diseminados en la naturaleza; que la nutrición, la cual junto con la reproducción es la base de todo lo demás en el animal, no es más que un trabajo inmenso de composición y descomposición química.»

Para Littré, como para la generalidad de los positivistas, la idea de un ser teológico, es decir, la exis-

tencia de Dios, es una hipótesis inútil: *L'idée d'un être théologique quelconque, c'est, comme le disait Laplace, una hypothèse désormais inutile.*

La libertad de los actos humanos, según la conciben y explican los hombres, es una verdadera ilusión, y en su virtud la historia de la humanidad viene á ser una evolución natural y necesaria, un desenvolvimiento determinado por las condiciones de la naturaleza cerebral del hombre, y por la manera de ser del mundo: *un développement déterminé par les conditions de la nature cérébrale de l'homme et par la manière d'être du monde.*

La constitución y origen de las sociedades, lo mismo que la constitución y origen de las religiones, la teología, las profecías, las revelaciones, lo mismo que los gobiernos, los imperios, las artes, las ciencias, todo depende y procede de las fuerzas propias del hombre en combinación con los diferentes medios ambientes, con exclusión de toda acción divina, de toda voluntad sobrenatural: quienquiera que esto reconoce ó afirma, ha entrado en posesión de la verdad, ha realizado su emancipación mental: *quiconque accède à cette vue a plainement accompli le cycle de l'émancipation mental.*

Excusado es añadir que la concepción psicológica del discípulo de Comte está en perfecto acuerdo con estas ideas. El alma humana no se distingue de las funciones morales é intelectuales que se verifican en el cerebro *(l'ensemble des fonctions morales et intéllectuelles devolues au cerveau):* en otros términos, el alma es el conjunto de las facultades del sistema nervioso central: *Il faut reserver le nom d'âme à l'ensemble des facultés du système nerveux central.*

Como se ve por lo dicho, la distancia que separa á Littré de los materialistas contemporáneos es muy escasa ó nula. Es justo recordar, sin embargo, que renegó de estas doctrinas, convirtiéndose á la fe católica antes de morir.

Á los nombres de Robin y Littré, principales representantes del positivismo en Francia, pueden añadirse el de Wirouboff, colaborador de Littré en la revista rotulada *Filosofía positiva*, y el de Blignières, autor de una *Exposición abreviada y popular de la Filosofía y de la religión positivas.*

El movimiento positivista realizado en Francia tuvo resonancia en Italia, como la tuvo también en otras naciones, según veremos en su lugar. Entre los positivistas italianos merece figurar en primer término *Ardigò*, el cual, en su *Psicologia come scienza positiva*, reduce la ciencia psicológica, ó, mejor dicho, la Filosofía toda, al conocimiento experimental de los fenómenos de la conciencia y de sus leyes. Según el filósofo italiano, para el hombre de la ciencia el absoluto ó Dios, lo mismo que el yo y el no-yo, el hombre y el mundo externo, no existen como seres substanciales, y, caso que existan, son absolutamente incognoscibles como tales para la razón humana. Para la ciencia no existen más objetos que el hombre, pero no el hombre substancial, nouménico, sino el hombre fenoménico, ó sea una colección de fenómenos sujetos á ciertas leyes y que presenta una doble fase, una fase física y otra fase psíquica.

Al nombre de Ardigò puede añadirse el de su compatriota Angiulli, el cual, en su libro *La Filosofia e la ricerca positiva* sustenta, al menos en lo substancial, las mismas tesis é ideas que Ardigò.

§ 45.

EL POSITIVISMO EN INGLATERRA.—STUART MILL.

Al lado del positivismo de Augusto Comte, y recibiendo de éste mayor ó menor influencia, preséntase en Inglaterra, país clásico de la ciencia positiva y del método experimental, un movimiento análogo, que pudiera apellidarse positivismo *moderado*, porque no entra en la esfera del materialismo explícito, ó, mejor, positivismo *ecléctico*, en atención á que entraña cierta síntesis y amalgama de ideas y direcciones pertenecientes al positivismo de Comte, con ideas y direcciones extrañas al mismo y relativamente originales.

Pertenecen á esta clase Stuart Mill, Bain, Lewes, Ferrier, Herbert Spencer, Clifford, y algunos otros. Mas como quiera que de los cinco últimos habremos de tratar con alguna extensión al ocuparnos en el movimiento propiamente filosófico, ó sea de la metafísica en Inglaterra en el presente siglo, y también al hablar de la escuela psicológica en aquella nación, sólo hablaremos aquí de Stuart Mill, cuya concepción entra de lleno en el citado positivismo moderado y ecléctico.

Stuart Mill, cuyo padre, James Mill, puede considerarse como uno de los precursores de Comte, á causa de la analogía de ciertas conclusiones contenidas en el *Análisis de los fenómenos del espíritu humano*, con las que pertenecen al fundador del positivismo, concede importancia capital á la ley de asociación de ideas y al estado ó modificaciones de los nervios, para

explicar el origen, naturaleza y condiciones de los fenómenos psicológicos. En ocasiones es muy difícil separar su tesis psicológica de la tesis materialista. En la diferencia y sucesión de los estados físicos de los nervios, debe buscarse, según Stuart Mill, el origen y razón suficiente de los actos de conciencia, inclusos los intelectuales y morales, y hasta los fenómenos inconscientes, cuya existencia defienden Hamilton y otros psicólogos, pueden admitirse á condición de no ver en ellos más que *modificaciones inconscientes de los nervios.*

Aunque el punto de partida, el método y el fondo general de la doctrina de Stuart Mill coinciden con los de Comte; aunque admite la ley de los tres estados y sustituye á la causalidad la sucesión, y reconoce la imposibilidad de investigar las causas primeras y últimas de las cosas, y adopta las opiniones de Comte sobre otros varios puntos, esto no quita que se aparte en otros del jefe del positivismo francés. Así, por ejemplo, Mill advierte que «el modo positivo de pensar no lleva consigo necesariamente la negación de lo sobrenatural». Considera además y califica de incompleta la clasificación de las ciencias hecha por Comte, en la cual debieran tener lugar, por lo menos, la lógica y la psicología.

En realidad de verdad, para Stuart Mill nada existe más que la sensación, de manera que la misma persona humana viene á ser una serie de sensaciones. En la hipótesis de que exista realmente Dios, éste no podría ser concebido por nosotros sino como un conjunto de series de sensaciones.

Lo que llamamos fenómenos, son las sensaciones actuales; lo que llamamos entendimiento y substancia

en las cosas, no son más que sensaciones duraderas y adquiridas. Lo que llamamos imaginación, reflexión, razón, se identifican realmente con la asociación y comparación de las sensaciones actuales y posibles; porque es de saber que en la teoría de Stuart Mill, las sensaciones posibles representan un papel tan importante como las sensaciones actuales: lo que llamamos mundo externo, no es más que la posibilidad de las sensaciones actuales.

Hay en esta teoría del mundo externo, como posibilidad de las sensaciones, algo que trae á la mente la X de Kant, bien así como la doctrina del filósofo inglés en orden á la constitución de las diferentes facultades intelectuales por medio de la sensación, trae á la memoria involuntariamente el *Tratado de las sensaciones* de Condillac.

Alguien ha dicho que la concepción filosófica de Stuart Mill podría apellidarse un materialismo idealista, y en verdad que la calificación no carece de fundamento, si se fija la atención en las siguientes palabras del filósofo inglés: «La materia puede definirse diciendo que es una posibilidad permanente de sensaciones: si se me pregunta después si creo en la existencia de la materia, preguntaré á mi vez si se acepta ó no esta definición: si se acepta, creo en la existencia de la materia, y conmigo toda la escuela de Berkeley; si no se acepta dicha definición, no creo en la materia, pero afirmo al propio tiempo que semejante concepción de la materia comprende todo aquello que todo el mundo entiende por esta palabra, exceptuando acaso los filósofos y teólogos».

§ 46.

EL MATERIALISMO.

En más de una ocasión hemos indicado que el materialismo contemporáneo se halla íntimamente enlazado con el positivismo de que acabamos de hablar en los dos párrafos que anteceden. Esta fué también la razón principal porque hicimos caso omiso del movimiento materialista en Alemania, á pesar que á ella pertenecen sus más notables partidarios, sin que por eso deje de tenerlos también muy importantes y numerosos en otras naciones.

Porque la verdad es que de todos los puntos del horizonte levántase hoy, y crece, y se desarrolla, y se afirma un movimiento materialista, que amenaza apoderarse por completo de la sociedad en todas sus partes y elementos. Universidades y ateneos, libros y periódicos, escuelas y parlamentos, ciencias y artes, todo se halla minado, saturado y corroído por las ideas materialistas que invaden todas las esferas de la vida, y penetran, y se infiltran, y marchan en silencio á la conquista del mundo por medio de la conquista paulatina y latente de todas las capas sociales.

Y en verdad que á primera vista apenas se concibe la razón suficiente de esa fuerza avasalladora del materialismo de nuestros días. Porque, después de todo, y si se prescinde de sus relaciones con el darwinismo y del aparato científico que éste le presta, el materialismo de hoy no se distingue del materialismo vulgar

de Lametrie, Cabanis y Broussais. Que si nuestros materialistas dicen que el alma humana no es más que un producto ó aspecto de la organización de la materia, y el pensamiento una secreción del cerebro, ahí está Broussais, que en su libro *De l'irritation et de la folie*, había enseñado idéntica doctrina: ahí está también Cabanis afirmando explícitamente «que no hay alma y que el entendimiento no es más que un efecto del cerebro», añadiendo que éste *hace orgánicamente la secreción del pensamiento.*

Muchas y muy complejas son las causas que contribuyeron y contribuyen al desarrollo sorprendente y universal que presenta el movimiento materialista; pero hay dos que figuran entre las más poderosas y eficaces. La primera y principal es el principio de secularización religiosa adoptado y practicado por reyes y gobiernos, bajo la forma regalista antes, y bajo la forma liberal después; porque desde el momento que la sociedad deja de recibir la influencia perenne, viva, divina y eficaz de la Iglesia de Dios; desde el momento que rechaza el reinado social de Jesucristo, colocándose fuera de la corriente esencialmente espiritualista y divina de la Iglesia católica, esa sociedad, arrastrada fatalmente por el elemento naturalista, desciende, y desciende hasta el fondo del materialismo. La segunda causa principal del movimiento absorbente é impetuoso del materialismo contemporáneo es la estrecha alianza establecida entre éste último y el radicalismo político: porque el ardor febril de propaganda que caracteriza á los partidos políticos, y con especialidad á los más radicales, refluye, se comunica y se deja sentir en las ideas profesadas por la generalidad de sus

adeptos, en armonía con sus aspiraciones y costumbres, á la vez que éstas preparan el camino y facilitan el triunfo de los partidos revolucionarios. De aquí la solidaridad que por lo común se observa entre el radicalismo político y el radicalismo religioso y anticristiano, entre la idea revolucionaria y la idea ateo-materialista, considerada en el orden práctico, ya que no siempre sucede en el orden teórico.

Aunque principales é importantes, no son estas las únicas causas que influyen en el origen y desenvolvimiento del materialismo contemporáneo. Indicado queda ya en páginas anteriores que las exageraciones del panteismo idealista, que las construcciones *a priori* de Fichte, Schelling y Hegel, debían precipitar los espíritus en el positivismo materialista por espontánea y natural reacción. Schopenhauer, afirmando que el pensamiento es una función orgánica que depende del cerebro, como la digestión del estómago, y negando á la vez la libertad y la inmortalidad personal, preparaba el camino á las ideas y concepciones del materialismo. Ni son cosas extrañas al crecimiento y desarrollo de este sistema la facilidad relativa de los goces, el sensualismo y afeminación de las costumbres públicas y privadas, los progresos y descubrimientos realizados en las ciencias físicas y naturales, los cuales sirven de pretexto á deducciones y aplicaciones en que tiene más parte la preocupación antireligiosa que las reglas de la lógica; la esterilidad relativa del espiritualismo ecléctico y racionalista, que pretende establecer un equilibrio ó conciliación imposible entre el materialismo y el espiritualismo cristiano, y, finalmente, el movimiento darwinista, auxiliar poderoso del materialis-

mo, con el cual presenta relaciones íntimas de afinidad, por no decir de identidad real y perfecta.

Excusado parece advertir que lo dicho aquí se entiende de las causas indirectas, externas y ocasionales del movimiento materialista, pues por lo que hace á su causa directa, principal y genética, por decirlo así, ésta debe buscarse en el positivismo, ó sea en la Filosofía positiva de Comte, antecedente lógico y premisa natural de la concepción filosófico-materialista.

§ 47.

FILOSOFÍA MATERIALISTA.

La Filosofía del materialismo, si es que tal nombre merece la doctrina profesada por sus partidarios, se resume en la tesis siguiente: *Todo cuanto existe es materia ó movimiento de la materia.*

En conformidad con esta tesis fundamental, y como desarrollo y aplicaciones de la misma, el materialismo dice:

La materia es infinita en su magnitud y eterna en cuanto á su duración. El movimiento es también eterno en su duración *a parte ante* y *a parte post.* Tanto la materia como el movimiento, que es su propiedad esencial, existen por sí mismos y por necesidad absoluta, siendo, por lo mismo, incapaces de aniquilación ó absolutamente indestructibles.

El movimiento se verifica con sujeción á leyes universales y necesarias, las cuales son inmanentes en la materia, como lo es la misma fuerza. Las transforma-

ciones y evoluciones sucesivas que se realizan en la materia por medio de la fuerza, constituyen el universo con todas las clases y variedades de seres y substancias que integran el cosmos. La variedad infinita de seres y fuerzas que aparecen y desaparecen en la naturaleza, no son más que combinaciones diferentes de los átomos y transformaciones de la materia y de la fuerza. El movimiento que en el mundo sideral é inorgánico se manifiesta como atracción, como fuerza de cohesión, es el mismo que se manifiesta en el hombre como inteligencia y como voluntad. El pensamiento es, pues, una propiedad de la masa cerebral, una secreción del cerebro, y entre ésta y el pensamiento hay la misma relación que entre la bilis y el hígado.

El alma, tanto la de los brutos como la del hombre, no es más que la fuerza inherente y esencial originariamente á la materia, la cual, en virtud de la organización, en virtud de una combinación especial de átomos determinados, se manifiesta como vida, como sensación y como pensamiento. De aquí es que cuando se destruye ó descompone esta combinación determinada, deja de existir el alma, es decir, desaparecen las funciones vitales, porque la actividad vital entra de nuevo en el fondo de la naturaleza para transformarse, dando origen á nuevos seres y nuevas manifestaciones de la fuerza.

Lo que se llama, pues, espiritualidad é inmortalidad del alma humana, es una quimera de la imaginación. Entre el hombre y los brutos no existe diferencia alguna esencial, y sí únicamente diferencia accidental, la cual radica en su organización más perfecta. Hablar de vida futura, hablar de premios y cas-

tigos después de la muerte, es engañar miserablemente, porque nada hay inmortal en el universo más que la materia y el movimiento.

Lo que se llama libre albedrío es una pura ilusión, porque las acciones de la voluntad, como todas las demás del hombre, de los animales y de todos los seres, están sometidas á las leyes necesarias é inmutables que rigen la naturaleza. Las condiciones internas y externas son las que determinan inevitablemente las acciones que vulgarmente se consideran como libres, pero que, en realidad, son tan fatales y necesarias como las de las plantas y animales. Y como quiera que la libertad es condición precisa de la moralidad, síguese de aquí que la virtud y el vicio son nombres que carecen de sentido y vanas preocupaciones del individuo y de la sociedad.

En resumen: el hombre es un mero organismo, y lo que se llama su inteligencia no es más que la resultante de los fenómenos orgánicos que en el hombre se realizan: sensación, memoria, abstracción, juicio, raciocinio, voluntad, son fenómenos orgánicos que proceden de una propiedad común á todos los cuerpos vivos, ó sea de la sensibilidad, la cual se identifica con la conciencia. Esta sensibilidad, de la cual proceden todos los demás fenómenos orgánicos, ó lo que el vulgo llama facultades y fuerzas del alma, no es más que la suma ó colección de innumerables movimientos celulares que acompañan ó siguen al trabajo del organismo y que fibras especiales transmiten al encéfalo.

El origen de la sociedad, lo mismo que los deberes y derechos de los asociados, proceden de un mero contrato entre éstos. Este contrato es también el que

da origen, forma y ser á lo que se llama moralidad, é inmoralidad, bien y mal, virtud y vicio.

Vana es y quimérica la noción de un ser-espíritu, y más vana y quimérica todavía la idea de Dios como ser absoluto y perfectísimo, como realidad trascendente y causa primera. La ciencia no debe ocuparse de semejante ser absoluto, ó sea de Dios, no por ser un objeto fuera de la esfera de la ciencia, según dice el positivismo, sino y precisamente porque no existe ni es posible semejante absoluto. La idea de Dios no tiene más fundamento que el vano temor y la ignorancia de las causas de los fenómenos de la Naturaleza.

Tal es, en resumen, la doctrina enseñada y popularizada por Büchner, el heraldo más ruidoso del materialismo contemporáneo, en su *Fuerza y Materia*, en su *Naturaleza y Espíritu*, en su tratado sobre *El hombre según la ciencia*.

Al lado y en pos de Büchner marchan por la senda materialista, con mayor ó menor decisión y franqueza, muchos naturalistas, sin contar los que son arrastrados hacia la corriente materialista, no tanto por sus ideas científicas, cuanto por sus preocupaciones anticristianas, y sin contar tampoco los que entran en el terreno del materialismo por la puerta del darwinismo.

Pertenecen al primer grupo, ó sea á los partidarios científicos del materialismo, además de los restos de la izquierda hegeliana, Vogt, Littré, Lefèvre, Broca, Moleschott, Herzen, Mantegazza, Virchow, Tyndall, Huxley, Jacquot, Burmeister, Bois-Reymond, Dühring, Ueberweg, Haeckel, con tantos y tantos otros menos notables, pero que trabajan de consuno, aunque por diferentes caminos, en afirmar y promover el movi-

miento materialista. Entre los partidarios más avanzados de éste, merece figurar también Conta, profesor de la universidad de Jassy, que acaba de publicar una *Teoría del fatalismo,* obra escrita con criterio esencialmente materialista, y cuyas conclusiones coinciden con las de Büchner.

No son menos radicales y avanzadas en este terreno las ideas de Löwenthal, cuyo *Sistema é historia del naturalismo* es una declaración de guerra contra Dios y una negación absoluta de todo ser espiritual y suprasensible.

Es justo advertir aquí que el materialismo, en algunos de los autores citados, va acompañado de ciertas reservas y atenuaciones, que no permiten confundir é identificar enteramente sus doctrinas con las del materialismo más explícito y radical. Du Bois-Reymond, por ejemplo, reconoce y confiesa que «ninguna combinación ni movimiento alguno de las partes materiales puede servir de puente para pasar al dominio de la inteligencia».

Dühring se separa también alguna vez del materialismo rígido acerca de puntos más ó menos secundarios; pero esto no impide que el fondo de su doctrina sea esencialmente materialista, bastando para convencerse de ello recordar que, según Dühring, «la realidad toda entera es esencialmente un mecanismo, y que la fuerza, considerada en todas sus manifestaciones mecánicas, sensitivas é intelectuales, no es más que un estado de la materia *(ein Zustand der Materie)*, sujeto y principio general de toda realidad». Dühring, que se complace en apellidar á su doctrina la Filosofía de la realidad *(Wirklichkeitsphilosophie)*, podría ape-

llidarla con igual propiedad la Filosofía de la materia, toda vez que para él materia y realidad son una misma cosa.

Su *Curso de Filosofía ó Exposición rigurosamente científica de los principios que deben servir para la explicación del mundo y para la dirección de la voluntad*, es acaso la más notable, completa y científica que se ha escrito en nuestros días, desde el punto de vista materialista. En ella no se trata sólo de establecer y enseñar con toda crudeza la tesis materialista en el terreno metafísico, cosmológico y psicológico, sino de desenvolver y aplicar las consecuencias lógicas de la misma tesis á las ciencias morales, sociales y políticas. En esta parte, Dühring tiene el mérito de la lógica, y, sobre todo, el mérito de la franqueza y claridad; pues si enseña el determinismo absoluto, y si niega la libertad humana, y si condena todo culto religioso, y si acepta y recomienda el socialismo comunista con todas sus consecuencias, la verdad es que todas estas doctrinas y otras análogas del filósofo alemán, no son más que derivaciones y aplicaciones lógicas de la tesis central del materialismo. Así es que puede decirse que las escasas reservas que Dühring hiciera en un principio, han desaparecido paulatinamente para dar entrada al materialismo rígido.

El citado Conta, aunque en su *Teoría fatalista* entra de lleno en el terreno materialista, en algunas otras obras, y especialmente en su *Filosofía materialista*, sin dejar de ser materialista en el fondo, se expresa con cierta reserva sobre algunos puntos concretos.

Aunque Czolbe dice que Ueberweg era formalmente ateo y materialista en los últimos días de su vida, hay

motivo para sospechar que su materialismo no era idéntico al de Büchner y Vogt. Por de pronto, Ueberweg no rechaza la hipótesis de un alma del mundo, y en la cuestión religiosa hacía también algunas reservas, según afirma se amigo Lange.

Del materialismo de Haeckel nada decimos aquí, porque habremos de dedicar á su doctrina un párrafo especial, á causa de su importancia científica en la esfera del movimiento darwinista.

Los profesores italianos Mantegazza y Herzen mantienen también algunas reservas, ó al menos no descienden á las aplicaciones y fórmulas descarnadas y absolutas de los Büchner y Vogt, sin que por eso dejen de pertenecer á la escuela materialista por sus teorías y conclusiones, especialmente en el terreno antropológico. Para uno y otro, el pensamiento no es más que una forma ó fase del movimiento físico, sin que sea posible admitir diferencia real entre lo que se llama y es movimiento extenso, y lo que se llama movimiento psíquico ó mental. Si Herzen añade, por su parte, que el pensamiento es un efecto ó producto de la función orgánica del cerebro, Mantegazza resume y generaliza su teoría psicológica en los siguientes términos: «Nuestros pensamientos y nuestras afecciones, nuestros libros y nuestras estatuas, nuestras artes y nuestras revoluciones, no son más que transformaciones del calor solar».

Antes de poner término á estas indicaciones sobre el materialismo contemporáneo y sus representantes, bueno será advertir que no faltan filósofos, principalmente en la Alemania, que ocupan una especie de posición intermedia é indecisa entre el materialismo y el

espiritualismo idealista, y cuyo espíritu parece flotar como atraído alternativamente por la tesis materialista y por la tesis idealista. Así, por ejemplo, *Flügel* no se atreve á decir si el alma es simple ó extensa; *Zœllner*, en medio y á pesar de sus tendencias y aficiones metafísicas, propende á considerar la sensibilidad como una propiedad general de la materia, y *Lange*, después de colocarse en el terreno del neokantismo, después de preconizar y defender en ocasiones el valor y la importancia de la metafísica y de la especulación racional, entra de lleno en el terreno del positivismo y se acerca al materialismo, buscando en el empirismo el origen y explicación de los fenómenos intelectuales y morales, afirmando la incognoscibilidad del Absoluto ó de Dios, en sentido muy análogo al de Herbert Spencer, y proclamando, finalmente, la posibilidad de que el mundo, con todos sus seres y fenómenos, sea explicado por medio del universal mecanismo.

El mismo Virchow arriba citado, después de afirmar en su discurso sobre la *Concepción mecánica de la vida*, —epígrafe que constituye ya un programa materialista,—que la actividad de la célula que constituye la vida no se diferencia de las actividades físico-químicas, decía en una conferencia posterior, que «nada hay semejante á la vida, más que la misma vida», y que la naturaleza orgánica es una cosa particular, una cosa muy diferente de la naturaleza inorgánica. Esta posee su actividad propia, pero esta actividad no es la vida, si no es en sentido figurado: *Mais cette activité n'est pas la vie, si ce n'est au figuré.*

Por lo demás, la contradicción consigo mismo

parece ser una ley para el filósofo alemán, quien, en su discurso rotulado *Átomo é individuo,* afirma la inmutabilidad de las especies, después de haber aceptado su transformación ó mutabilidad en la *Concepción mecánica de la vida.*

Ahora debemos añadir que si tomamos la palabra *materialista* en sentido más amplio; si consideramos á este sistema desde un punto de vista general, y denominamos materialismo á toda concepción filosófica que lleva en su seno de una manera explícita ó implícita, de una manera más ó menos franca, alguna de las tesis fundamentales de la Filosofía materialista, como son, entre otras, la tesis que niega la espiritualidad del alma humana, la que niega su subsistencia personal después de la muerte, la que afirma que los fenómenos psíquicos ó mentales y los fenómenos físico-fisiológicos proceden de la misma causa y son dos fases ó manifestaciones de una misma substancia material, la que afirma que la materia es eterna, ó que el Ser se identifica con el Universo, la que afirma ó supone que Dios no es un ser infinito, personal y trascendente; si se trata, repito, de la Filosofía materialista en este sentido, entonces bien puede decirse que el materialismo es casi la única Filosofía que domina en Europa de cincuenta años á esta parte, fuera de la Filosofía cristiana.

Porque en este concepto hay verdadero materialismo en la doctrina de Strauss, y en la doctrina de Feuerbach y Stirner, con los demás representantes de la izquierda hegeliana, y en la doctrina de Schopenhauer, y en la doctrina de Renan y Vacherot, y en el positivismo de Comte, y en el transformismo de Dar-

win con casi todos sus numerosos partidarios, y hasta en el psicologismo, ora psico-físico, ora fisiológico, ora asociacionista, dominante en Alemania é Inglaterra, sin contar la concepción pesimista de Hartmann, la cual, no sólo coincide en el fondo con la tesis materialista, sino que entraña un verdadero nihilismo, que puede servir de bandera á las sectas socialistas que llevan este nombre.

Si á esto se añaden las teorías morales y las ideas ó sistemas político-sociales que están en relación y armonía con esas concepciones filosóficas más ó menos explícitamente materialistas, se verá que con sobrada razón hemos dicho arriba que «de todos los puntos del horizonte se levanta, y crece, y se desarrolla, y se afirma un movimiento materialista que amenaza apoderarse por completo de la sociedad en todas sus partes y elementos».

§ 48.

LA ESCUELA HUMANITARIA.

Comprendo aquí, bajo el nombre de escuela humanitaria, las teorías y direcciones que tienen por principal objeto modificar profundamente, ora las instituciones fundamentales en que ha descansado hasta ahora la sociedad humana, ora las ideas y sentimientos anteriores acerca de la naturaleza propia de lo que llamamos humanidad ó género humano, y acerca de sus destinos presentes y futuros.

Así es que la escuela humanitaria, cuyos principa-

les partidarios pertenecen á la Francia, pueden dividirse en dos direcciones ó escuelas, una de las cuales pudiera denominarse escuela *humanitario-socialista* y la otra escuela *humanitario-filosófica.*

Por lo demás, una y otra coinciden en sus tendencias y en la mayor parte de sus conclusiones con las tendencias y conclusiones de la Filosofía positivista y del materialismo; razón por la cual creemos oportuno ocuparnos ó hablar de ellas en este sitio, toda vez que vienen á ser como prolongaciones parciales y aplicaciones concretas de las teorías positivistas y materialistas.

Excusado parece advertir que la denominación de *socialista* no se toma aquí en su significación especial y como teoría contrapuesta á la teoría *comunista*, sino en sentido general, según que comprende y se aplica á los sistemas que pretenden cambiar el organismo todo y las instituciones en que descansan ordinariamente las sociedades humanas.

§ 49.

DIRECCIÓN Ó ESCUELA HUMANITARIO-SOCIALISTA.

Los nombres de Saint-Simon y de Carlos Fourier son los nombres de los principales representantes, y aun pudiéramos decir fundadores de esta escuela, en la que ocupa también lugar preferente Roberto Owen, aunque por su nacimiento pertenece á la Inglaterra y no á la Francia, como los dos primeros.

a) Saint-Simon.—Descendiente de una de las fami-

lias más ilustres de Francia, el conde de Saint-Simon parece haberse hallado poseído desde los primeros años de su juventud del deseo de acometer grandes empresas (1), capaces de inmortalizar su nombre y darle prestigio y dominación sobre las muchedumbres. Después de pelear en América á las órdenes de Washington, volvió á Europa, entregándose á una vida de disipación, de movimiento y de viajes, hasta que, en medio de esta vida accidentada, y sin perder nunca de vista sus aspiraciones á la celebridad, publicó sus *Cartas de un habitante de Ginebra á sus contemporáneos*, en las cuales aparece ya en forma rudimentaria su teoría socialista, afirmando que el poder espiritual debe residir en los sabios, el poder temporal en los propietarios, y en las muchedumbres, ó, mejor dicho, en todos los asociados, el poder electivo para los cargos de grandes jefes de la humanidad.

En obras posteriores (2), pero principalmente en la que lleva por título *Nuevo Cristianismo*, Saint-Simon expuso las ideas principales que sirvieron de base y norma á su escuela, que se encargó de reducirlas á la práctica, de desenvolverlas y también de desfigurarlas con sus comentarios.

Como casi todos los novadores, propúsose el jefe de la escuela sansimoniana reformar el Cristianismo, al

(1) Sabido es que, cuando sólo contaba diez y siete años de edad, dió á su ayuda de cámara la orden de que le despertara siempre con las siguientes palabras: *Levez-vous, monsieur le Comte; vous avez de grandes choses à faire.*

(2) Las más notables entre éstas son las siguientes: *Reorganisation de la société européenne.—L'organisateur.—Le système industriel.—Le catéchisme des industriels.—Le politique.*

cual acusaba de no haber sabido ó querido sujetarse á la ley del progreso.

La reforma ó restauración del Cristianismo debe llevarse á cabo por medio de dos cosas: 1.ª, afirmando y propagando el principio de la fraternidad humana, contenido en el precepto de Jesucristo, *amaos los unos á los otros*, principio que constituye lo único que hay de esencial en el Cristianismo; 2.ª, la organización de la sociedad con sujeción á ese principio de universal fraternidad, ó, lo que es lo mismo, la aplicación de ese principio al organismo social, en términos hábiles para producir el mejoramiento rápido, el bienestar de las clases más numerosas y más pobres.

Para conseguir este fin, la sociedad debe distribuirse en tres grandes clases, á saber: los sacerdotes ó depositarios del poder espiritual, los sabios y los industriales, cada una de las cuales debe estar regida por un jefe superior, sin perjuicio de otros jefes escalonados por grados, y constituyendo una complicada jerarquía social. La fórmula general de la distribución ó división del trabajo y de su producto realizada en este organismo es la siguiente: *Á cada uno según su capacidad; á cada capacidad según sus obras.*

El culto de la nueva religión debe poner término á la lucha y oposición entre la inteligencia y los sentidos, entre la materia y el espíritu que entraña el culto católico, reconociendo la legitimidad y santidad de la materia y de los sentidos, la rehabilitación de las pasiones. Saint-Simon dejó como velado y envuelto en sombras y en cierta vaguedad este último principio; pero sus discípulos se encargaron de sacarlo á la luz del día, y, lo que es más, de reducir á la prác-

tica sus naturales consecuencias, proclamando la emancipación de la mujer, algunos de ellos la promiscuidad, y escandalizando á París con las famosas fiestas de la calle Monsigny durante el invierno de 1832.

Sin contar á Leroux y Reynaud, que representan la parte teórica y racional del sansimonismo, del cual no tardaron en separarse, figuraron principalmente en la escuela sansimoniana, Enfantin, Barard, Olindo Rodríguez, Barrault, Chevalier y Talabot.

b) Fourier.—En 1808 dió á la estampa Fourier su *Teoría de los cuatro movimientos*, libro que contiene las líneas generales de su sistema social, sistema que desarrolló y aplicó más adelante en otros escritos, y principalmente en su *Tratado de la asociación doméstica agrícola*, libro al cual, según su mismo autor, hubiera convenido mejor este epígrafe: *Teoría de la unidad universal.*

El principio generador del sistema de Fourier se halla contenido en la siguiente fórmula, que resume todo su pensamiento en la materia: *El deber viene de los hombres; la atracción viene de Dios.* Es decir, lo que llamamos deberes y obligaciones, que limitan y comprimen la libertad y la satisfacción de todos los deseos y aspiraciones, trae su origen de la voluntad, de las condiciones accidentales y de las circunstancias externas; y la prueba es que esos deberes varían de pueblo á pueblo y de una época á otra.

Por el contrario, la atracción, es decir, la impulsión de las pasiones viene de Dios, es divina y santa; y la prueba es que su existencia y manifestaciones son idénticas en todos los pueblos y en todos los siglos.

De aquí resulta que toda pasión, cualquiera que sea

su naturaleza y sus aspiraciones, es buena y legítima y conforme á la naturaleza, y, por consiguiente, todo lo que sea contrariar y reprimir sus movimientos, su satisfacción, es cosa ilegítima y contraria á la naturaleza. Las pasiones deben considerarse y son como una brújula permanente puesta por Dios en el hombre para reconocer lo que es bueno y legítimo y conforme á su naturaleza y á la voluntad de Dios. Siendo, pues, un hecho evidente que la sociedad, según está hoy organizada, reprime é impide el libre desarrollo de las pasiones, retarda sus movimientos y hasta castiga su satisfacción, es también evidente que los actuales organismos sociales son contrarios á la naturaleza del hombre, ó, digamos mejor, á la naturaleza de las cosas y á la voluntad de Dios, que exigen y ordenan que no se pongan obstáculos al movimiento libre de las pasiones en orden á sus propios objetos. Luego para que la moral y el derecho se realicen entre los hombres; para que éstos puedan llenar y cumplir sus deberes y derechos inherentes á la satisfacción y al movimiento armónico y libre de las pasiones, es preciso cambiar radicalmente la presente organización de la sociedad; es preciso levantar el edificio social sobre bases enteramente diferentes; es preciso, en fin, crear un mundo nuevo en que desaparezca toda represión y todos los obstáculos que hoy impiden el libre movimiento de las pasiones.

Esto es lo que constituye el fondo substancial y como la esencia de la concepción fourierista, pues todo lo demás que hay en sus escritos se reduce á exponer su fantástica organización dela nueva sociedad, con sus *grupos* compuestos de siete ó nueve personas, con sus

series de veinticuatro á treinta y dos grupos, con sus *falanges* compuestas de ochocientas personas, con sus *falansterios* ó residencias de las falanges, con sus *doce pasiones* armónicas, y con sus trece jefes escalonados, desde el *unarca* ó jefe de una falange, hasta el *omniarca*, que es como el jefe de la humanidad, el emperador del globo que habitamos.

c) Owen.—Ya hemos dicho que Owen, aunque inglés de nacimiento, pertenece á la misma escuela que Saint-Simon y Fourier. Una especie de fraternidad instintiva, que induce á todos los hombres á procurar su mutuo bienestar, sin distinción de razas, y, por otra parte, la perfecta irresponsabilidad moral del individuo, son las dos bases capitales de la concepción del comunista inglés. En el fondo de la naturaleza humana hay un instinto que induce al hombre á querer y desear la felicidad y el bien de los demás hombres sin distinción; pero, al propio tiempo, los hombres carecen de verdadera espontaneidad y libertad, de manera que son completamente irresponsables, porque sus actos son resultado necesario de sus convicciones, de sus sentimientos, de sus ideas, las cuales lo son á su vez de las circunstancias que le rodean.

De aquí resulta la necesidad de que el poder público, la entidad moral que se llama gobierno, dirija y encamine las acciones todas de los individuos al fin común, que es el bienestar ó felicidad de todos.

Para conseguir esto es necesario reconocer y proclamar la completa irresponsabilidad del individuo y la consiguiente abolición de penas y recompensas, fuentes verdaderas de las desigualdades sociales. Como consecuencia de esta irresponsabilidad, y como medio

para conseguir el bienestar general para todos los hombres, se deberá abolir la propiedad individual, como inútil y hasta incompatible con aquel bienestar, estableciendo la sociedad sobre la doble base de la igualdad perfecta y de la comunidad absoluta, no solamente con respecto á los bienes, sino también con respecto á la familia.

En relación con estas ideas, que constituyen la parte esencial de la teoría de Owen, expone y presenta este su *specimen* de nueva sociedad, dividida, subdividida y organizada jerárquicamente en diferentes clases, con sus correspondientes funciones, tomando por base principal para determinar estas clases y funciones sociales, la edad, ó sea las etapas de la vida humana.

§ 50.

ESCUELA HUMANITARIO-FILOSÓFICA.

Aunque esta escuela coincide en el fondo con la humanitario-socialista que acabamos de reseñar, principalmente en orden á sus tendencias prácticas y político-sociales, merece, sin embargo, mención aparte, porque sus principales representantes conceden mayor importancia á la parte teórica, ó digamos filosófica. Son éstos Pedro Leroux y Juan Reynaud, los cuales, después de militar por algún tiempo en la escuela de Saint-Simon, formando parte de lo que se llama *iglesia sansimoniana*, se separaron de ella cuando Enfantin proclamó la emancipación de la mujer ó el reinado de la mujer libre.

a) Leroux.—Nació este escritor en 1798, y desde 1824 fué el principal redactor del *Globo*, publicación que en 1831 se convirtió en órgano de la escuela sansimoniana, escuela que Leroux abandonó cuando se proclamó en ella la emancipación de la mujer. En 1838 se asoció con Reynaud para fundar la *Nueva enciclopedia*, destinada en la mente de sus autores á reemplazar la *Enciclopedia* de Diderot, aunque no pudieron terminarla. Leroux fué también colaborador de la *Revista de los Dos Mundos*, y en 1841 se asoció con Viardot y la famosa Jorge Sand para fundar y dirigir la *Revista Independiente.* Dos años después fundó la *Revista Social*, y después de haber sido representante del pueblo en 1848 y miembro de la Asamblea legislativa de 1849, se retiró á la vida privada después del golpe de Estado del 2 de Diciembre, muriendo por último en París durante el reinado de la *Commune*, en Abril de 1871.

Leroux, mientras por un lado exponía sus teorías democráticas y socialistas en las revistas citadas y en sus discursos en la Asamblea, exponía también sus ideas filosóficas y teóricas en algunas obras, entre las que sobresalen la *Refutación del eclectismo* y la que lleva por título *De la humanidad, de su principio y de su porvenir*.

El contenido de la primera, prescindiendo de sus detalles y argumentos contra el eclectismo de Cousin, se resume en las siguientes proposiciones.

1.ª La perfectibilidad humana, la realización de la ley del progreso constituye el objeto de la Filosofía y de la religión, las cuales son, por lo mismo, idénticas en su fondo y esencia.

2.ª De aquí se infiere que el fondo metafísico de todas las religiones en general, y del Cristianismo en particular, es verdadero en sí mismo, ó como doctrina filosófica.

3.ª Este fondo metafísico de las religiones, que es la esencia también de la Filosofía, es la doctrina de la Trinidad, porque la Trinidad es la esencia misma del espíritu humano, puesto que el hombre es simultáneamente, y de una manera indisoluble, sensación, sentimiento é inteligencia.

Esta última proposición constituye la base y el fondo substancial del otro libro de Leroux sobre la *humanidad*; porque, en efecto, todo su contenido se reduce á desenvolver y aplicar la ley del progreso á esa Trinidad humana consistente en la sensación, el sentimiento y la inteligencia.

Para Leroux, el hombre es ante todo y sobre todo un ser perfectible, y por razón de esta perfectibilidad se halla íntimamente unido á la humanidad entera, de manera que el hombre-individuo viene á ser como una especie de fenómeno ó encarnación concreta de la Humanidad, la cual existe en cada individuo como la verdadera substancia de éste, como un principio superior y permanente que sobrevive á los fenómenos individuales.

En las dos obras citadas de Leroux aparece con frecuencia el nombre de Dios; pero este Dios apenas tiene de tal más que el nombre, puesto que se trata de un Dios que no es más que el infinito matemático, una idea abstracta y vacía, la cual no se manifiesta fuera del mundo *(Dieu ne se manifeste pas hors du monde)*, es decir, cuya realidad objetiva coincide con la realidad

de los seres que constituyen é integran el mundo, siendo como la progresión ilimitada de estos seres, una transformación indefinida y ascendente de la naturaleza.

En conformidad con las ideas que anteceden, Leroux afirma que la tierra y el cielo son una misma cosa, ó, mejor dicho, que el paraíso, el infierno y el purgatorio son palabras que nada significan, porque no hay más cielo ni infierno que los que son posibles en la vida presente. Bien es verdad que, después de enseñar, como enseña nuestro autor, que el alma es un fenómeno, una realidad inseparable del cuerpo, es lógica esa doctrina acerca del infierno y paraíso.

No lo es tanto, en verdad, Leroux cuando admite la metempsícosis, una serie de vidas anteriores y posteriores á la vida actual de cada individuo, hipótesis difícil de conciliar con la identificación del cielo y la tierra, con la negación del paraíso y el infierno fuera de este mundo.

No entra en el plan de este libro seguir á Leroux en los detalles de sus teorías democrático-socialistas, y nos limitaremos por lo mismo á indicar dos cosas: 1.ª, que admite, al menos en el nombre y con restricciones que las anulan en parte, como le aconteció con la idea de Dios (1), la familia y la propiedad; 2.ª, que,

(1) Aunque, según se ha visto, el Dios de Leroux nada tiene de común con el Dios verdadero, bastó que nombrara á Dios en sus libros para que la *Commune* de París arrojara sobre su misma tumba una especie de nota reprobatoria é infamante, por haber sido partidario de Dios ó de la *idea mística*, como se expresaba aquélla al decretar lo siguiente: «La Commune décide l'envoi de deux de ses membres aux funérailles de Pierre Leroux, après avoir declaré

á ejemplo de Saint-Simon, buscó en el Cristianismo y en la Biblia antecedentes, tipos y pruebas de sus teorías. Así, por ejemplo, el asesinato de Abel por Caín representa el establecimiento de la propiedad, que Moisés quiso asemejar al fratricidio; la cena pascual es la expresión y afirmación de la igualdad entre los hombres; los tres hijos de Noé personifican la subjetividad, la objetividad y la relación entre una y otra, como modos fundamentales de la existencia humana, y estos tres modos, en los tiempos modernos, se transforman y personifican en los tres elementos capitales de la sociedad, á saber: el sabio, el artista y el industrial.

b) *Reynaud* (Juan Ernesto, 1806-1863) marcha por caminos bastante parecidos á los de su por tantos títulos colega Leroux, con quien trabajó en varias revistas y periódicos, y en cuya compañía permaneció afiliado por algún tiempo á la escuela sansimoniana.

En 1854, y después de haber escrito algunos otros libros (1), publicó su obra principal, de la que se hicieron bastantes ediciones en pocos años, y que lleva por título *Tierra y Cielo*.

El contenido de esta obra no es ni filosófico, ni teológico, ni político-social, sino una amalgama de estas tres cosas, que puede reducirse á lo siguiente:

La ley del progreso ó de la perfectibilidad indefini-

---

qu'elle rendait hommage, non pas au partisan de l'idée mystique dont nous portons la peine aujourd'hui, mais à l'homme politique qui, le lendemain des journées de Juin, a pris courageusement la défense des vaincus».

(1) Entre éstos cuéntanse los siguientes: *Mineralogía para uso de la gente de mundo.—Consideraciones sobre el espíritu de la Galia.—Discurso sobre la condición física de la tierra.*

da es la ley fundamental y universal para el hombre, y, por consiguiente, para la ciencia. Ésta debe unir y armonizar la idea teológica y la idea filosófica, ó, digamos mejor, psicológica, toda vez que Reynaud apenas trata más que las cuestiones referentes al alma.

En el estado actual de la humanidad y del saber, la ley del progreso sólo puede realizarse á condición de que la ciencia se mantenga alejada tanto del materialismo como del catolicismo.

Por virtud de esta ley fundamental del progreso, en fuerza del soberano principio de la perfectibilidad que ilumina todos los tiempos *(le souverain principe de la perfectibilité illumine tous les temps)*, como dice nuestro autor, el hombre ha venido perfeccionándose á través del espacio y del tiempo, y adquiriendo nuevas ideas. Así, por ejemplo, debe el hombre á la Judea la unidad de Dios; debe á la Grecia el dogma de la Trinidad; recibió de la Roma pontifical la jerarquía eclesiástica y la organización del culto religioso, y debe á las Galias la idea de la inmortalidad, idea latente en la Galia antigua, explícita y consumada en la Francia moderna.

Consiste esta inmortalidad en la vida infinita, ó, al menos, indefinida del alma, en esta tierra que habitamos y en el cielo, ó sea en los innumerables globos y astros que, en unión con la tierra, integran el Universo.

La tierra es, pues, para nuestra alma un lugar de expiación y de regeneración, y la vida presente del hombre, precedida de otras vidas anteriores y seguida de otras innumerables, no es más que un anillo de la cadena infinita que representa las múltiples transfor-

maciones del alma. De manera que la vida presente de ésta, sus vidas anteriores y sus vidas futuras, son como otros tantos momentos de la ley del progreso encarnada en la humanidad.

El paraíso y el infierno de la teología cristiana son quimeras de la imaginación, y quiméricas son igualmente las afirmaciones de ésta acerca de la espiritualidad del alma humana, la cual ni existe ni puede existir sin algún cuerpo más ó menos sutil, que sin cuerpo no es posible poseer el cielo astronómico, único que existe y puede gozar el hombre.

Por una inconsecuencia, análoga á la que hemos señalado en Leroux, el autor de *Tierra y Cielo* rechaza la eternidad de las almas, y hasta admite que son creadas ó producidas de la nada por Dios: *Continuellement, par l'operation incessante du Créateur, des âmes nouvelles sortent du néant et prennent leur essor, chacune à sa manière, à travers l'immensité des mondes.*

Bueno será advertir que la creación de que nos habla Reynaud no es la verdadera creación *ex nihilo* de la Filosofía cristiana, sino una mera expansión de la esencia divina *(une mystérieuse expansion de son essence)*, una especie de emanación panteista.

§ 51.

CRÍTICA.

Lo que hay en el fondo de las teorías expuestas en los dos párrafos que anteceden, es la sustitución de la moral epicúrea á la moral cristiana, el imperio de la

carne y de las pasiones sustituído al imperio del espíritu y de la razón. Todas esas teorías buscan la felicidad suprema del hombre, ora en la vida presente, ora en una serie de vidas ascendentes en los nuevos mundos ó astros, pero no en la posesión de Dios, Bien infinito y Verdad eterna después de la muerte. Si en algo se diferencian es en que Leroux y Reynaud procuran mantenerse en el terreno de las ideas, mientras que Saint-Simon, Fourier y Owen descienden al terreno de los hechos y de las teorías político-sociales, por medio de las cuales pretenden reducir á la práctica aquellas generales aspiraciones.

La moral, dicen en substancia estos reformadores, debe estar en armonía con la naturaleza del hombre; la moral, como medio de alcanzar y poseer la felicidad á que el hombre aspira, debe favorecer las inclinaciones, los instintos, las pasiones, puesto que son movimientos espontáneos de la naturaleza recibidos de Dios, cuya satisfacción no puede menos de ser conforme, por consiguiente, al orden natural y al orden divino. Luego debe rechazarse como absurda y contraria á la naturaleza misma de las cosas esa moral del Cristianismo, que proclama y ensalza la represión de los malos instintos, la subordinación de las pasiones á la ley y á la razón, la abnegación de sí mismo, el sacrificio y la sujeción de la carne al espíritu. Luego es preciso también reconstruir la sociedad sobre nuevas bases, toda vez que la organización actual lleva consigo la represión, la violencia, el obstáculo para el libre desarrollo de las pasiones. Es preciso abolir la propiedad y la familia, porque respetar ó abstenerse de la posesión de los bienes de otro, de la mujer de

otro, entraña violencia, represión, existencia de obstáculos para satisfacer la inclinación natural, el movimiento de la pasión.

Á destruir y aniquilar todos estos obstáculos es á lo que deben aspirar y aspiran, es lo que deben ejecutar los nuevos organismos sociales excogitados por los reformadores mencionados, por los que hoy trabajan, no ya sólo con teorías, como aquéllos, sino con hechos, con la guerra y destrucción de las instituciones fundamentales de la sociedad. Porque no hay para qué recordar que son eco legítimo y práctico de aquellas teorías, esos jefes y secuaces de la Internacional y del Nihilismo, esas muchedumbres sin ley, sin Dios, sin religión, sin familia y sin patria, que se levantan de todos los puntos del horizonte y marchan á la destrucción y á la anarquía universal.

Si hubiéramos de investigar y señalar las causas de estas ideas y de estos hechos que tan de cerca amenazan á las naciones, no sería difícil encontrarlas en ese movimiento racionalista y secularizador que, á contar desde el Renacimiento y el protestantismo, ha venido haciendo su camino hasta nosotros, protegido y amparado por gobiernos y legisladores, por sabios y filósofos, y, lo que es más extraño aún, por los monarcas. Cuando una sociedad, sobre todo si se trata de una sociedad que, como la europea, posee en alto grado los elementos todos de la civilización material; cuando una sociedad, repito, deja de estar sostenida por la idea cristiana, y deja de ser atraída por la idea de Dios, y tiende á salir de la esfera espiritual y divina, concluye por fijar únicamente sobre la tierra sus miradas, sus manos y su corazón, esa sociedad está pronta á des-

truir y aniquilar cuanto opone trabas á sus goces y placeres; y esa es la misión encomendada por la fuerza de las cosas, ó, si se quiere, por la Providencia divina á esos hombres y á esas muchedumbres, que representan el castigo providencial de esos reyes y gobiernos, de esos filósofos y legisladores que unieron sus esfuerzos para secularizar las instituciones sociales, para separar de la Iglesia la familia y la propiedad, y la ley y la moral, y la escuela y la cátedra, para colocar, en fin, á la sociedad toda fuera de las corrientes de Jesucristo y de su Iglesia.

Á la sombra de la idea cristiana y de la Iglesia católica, encarnación legítima de aquélla, las naciones venían mejorando y desenvolviendo sus instituciones sociales, políticas y científicas: la ruptura de las relaciones entre la sociedad y el Cristianismo, realizada á consecuencia de la secularización completa de la primera, interrumpió la marcha ascendente y segura de la civilización cristiana, destruyendo el equilibrio y la armonía que deben reinar entre los elementos morales y materiales de una civilización, si ésta ha de ser perfecta y permanente.

Por lo demás, en la obra de los reformadores cuyas teorías acabamos de exponer, y principalmente en la de los tres primeros, aunque es justo conceder una parte mayor ó menor al entusiasmo personal más ó menos irreflexivo de sus autores y á las reminiscencias é imitación de los antiguos utopistas desde Platón hasta Morus y Campanella, hay motivo para sospechar que el orgullo, la vanidad y la ambición entraron también por mucho en sus empresas. En este punto, no nos parece infundada la opinión de Say cuando escribe: « Mirando las cosas

de cerca, se ve que el móvil de su conducta es el deseo de dominación, ó, en otros términos, el orgullo, pasión imperiosa, cuya exaltación puede acarrear la locura. Saint-Simon, Fourier y Roberto Owen pensaron que habían recibido de la superioridad de su inteligencia la misión especial de organizar las sociedades sobre nuevas bases, de tomar en su mano la dirección de los humanos destinos y de ocupar el primer puesto entre sus contemporáneos».

§ 52.

PROUDHON.

Los que hayan leído los escritos de Proudhon, no pueden ignorar que la doctrina de éste tiene muchos puntos de contacto con las teorías que acabamos de exponer y criticar en los párrafos anteriores, por más que el autor del *Sistema de las contradicciones económicas* rechace con horror y con la ruda energía de su carácter los calificativos de socialista y comunista, y por más que, en efecto, no merezca estas denominaciones en sentido idéntico al que corresponde á los reformadores sociales de quienes se acaba de hablar. Pero esto no quita que haya notables y evidentes analogías y relaciones de afinidad entre las ideas de éstos y las de aquél, y que la teoría prudoniana pueda y deba considerarse como una evolución legítima, como el coronamiento del edificio levantado ó comenzado por los Saint-Simon, Fourier y Owen. De aquí es que la exposición de la teoría prudoniana tiene su sitio natural y lógico aquí,

ó sea á continuación de las pertenecientes á los reformadores citados.

Gracias á la franqueza de sus pensamientos é ideas, no menos que á lo atrevido de sus fórmulas, Proudhon, que nació en 1809 y falleció en 1865, goza de gran popularidad aun entre las personas que desconocen sus escritos; es el hombre de la lógica aplicada á la Filosofía racionalista y negativa, principalmente en el orden ético y en el terreno político-social. La obra de Proudhon representa en la historia de la Filosofía la evolución última del racionalismo positivista y materialista en la esfera de la ciencia, y sobre todo en la esfera de la moral y de la sociología.

El autor del *Sistema de las contradicciones económicas*, después de rechazar con el positivismo las nociones de causa y de substancia, consideradas por él como abstracciones vanas del entendimiento; después de negar la providencia, la inmortalidad del alma y la vida futura; después de preconizar el ateismo más completo, concluye protestando con soberbia satánica hasta contra la existencia hipotética de Dios, y escribe, por último: «el primer deber del hombre inteligente y libre es arrojar continuamente de su espíritu y de su conciencia la idea de Dios; porque Dios, si existe, es esencialmente hostil á nuestra naturaleza (1)», ideas que repite en más de una ocasión.

(1) Sabidas son las fórmulas y expresiones audaces con que Proudhon expresa su odio fanático contra Dios, fórmulas que repite con frecuencia en sus obras, y de las que podrá dar una idea el siguiente pasaje: «Ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. Car Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie

El método de Proudhon entraña una doble dirección y consta de dos elementos, que son el positivista y el hegeliano ó apriorístico. Si la observación y la experiencia dirigen sus investigaciones *(forcé de procéder comme le matérialiste, par l'observation et l'expérience)* científicas, el ritmo hegeliano de la tesis, la antítesis y la síntesis aparece con frecuencia en sus escritos. Así, por ejemplo, entre la propiedad que representa la tesis, y el comunismo que representa la antítesis, coloca la posesión como síntesis y resolución de los dos términos.

La teoría moral de Proudhon, según ya se ha indicado, coincide con la teoría de la moral independiente, que es la moral propia y connatural al racionalismo. Sólo que aquí, como en lo demás, Proudhon desempeña á maravilla su papel, ó, si se quiere, su misión de lógico inflexible; pues no se limita á separar la moral de la idea de Dios, sino que la separa de toda noción trascendente y de todo principio metafísico. Según el autor de *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, la libertad humana, como hecho individual, como fuerza autonómica y absoluta, es el principio, el medio y el fin; es la esencia de la moralidad.

La teoría social de Proudhon, que es el *punctum saliens* de su doctrina, establece como base y como principio la justicia, y como resultado la igualdad perfecta. La justicia, que para Proudhon es un elemento esencial de la humanidad, ó, mejor dicho, la libertad

---

et misère; Dieu, c'est le mal.... Dieu, retire-toi ! car dès aujourd'hui, gueri de ta crainte et dévenu sage, je jure, la main étendue vers le ciel, que tu n'est que le bourreau de ma raison, le spectre de ma conscience.» *Système des contrad. econom.*, cap. VIII.

humana como hecho absoluto é independiente de Dios y de toda idea metafísica, una realidad inmanente en el hombre, es la ley universal, absoluta y primitiva de la sociedad; y como quiera que la esencia de la justicia consiste en la igualdad, síguese de aquí que la constitución perfecta de la sociedad entraña y exige la igualdad absoluta y perfecta de los asociados. Luego la organización perfecta de la sociedad exige la abolición y negación de todas aquellas instituciones que son incompatibles con la igualdad, entre las cuales ocupan lugar preferente el despotismo, ó sea el mando de uno ó muchos sobre los demás, la desigualdad de fortuna y de rango, y principalmente la propiedad.

En conformidad con esta teoría, Proudhon se declara anarquista *(je suis anarchiste)*; afirma que la mejor forma de gobierno es la anarquía, la ausencia de toda soberanía *(Anarchie, absence de maître, de souverain, telle est la forme du gouvernement dont nous approchons tous les jours)* ó poder público, y concluye proclamando en voz muy alta que la propiedad, origen principal de las desigualdades sociales, es injusta esencialmente y opuesta á toda justicia. De aquí su famosa definición: *la propiedad es el robo*, fórmula de que se envanece, y cuya propiedad reivindica con enfático entusiasmo (1) el autor de la *Filosofía de la mi-*

(1) «La définition de la propriété est mienne, escribe, et toute mon ambition est de prouver que j'en ai compris le sens et l'étendue: *La propriété, c'est le vol!* Il ne se dit pas en mille ans, deux mots comme celui-là. Je n'ai d'autre bien sur la terre que cette définition de la propriété; mais je la tiens plus precieuse que les millions des Rotschild, et j'ose dire qu'elle sera l'événement le plus considerable du gouvernement de Louis Philippe.» *Système des contrad. econ.*, cap. II, t. II, pág. 247.

seria, anteponiéndola á los millones de Rotschild.

Proudhon, arrastrado por su idiosincrasia hiperbólica, y poseído de entusiasmo ardiente en presencia de su tesis absoluta, marcha á su demostración y desarrollo con impetuosa decisión y hasta con cierta majestad. Fija la vista en su tesis, y nada más que en su tesis, el autor de la *Filosofía de la miseria* derriba, separa y destruye cuanto encuentra á su paso, sin reparar en las incoherencias y contradicciones que resultar puedan de sus procedimientos, de sus ideas, de su argumentación y de su doctrina.

En presencia de sus declamaciones contra el organismo social, cualquiera le creería partidario de las teorías socialistas, y, sin embargo, considera al socialismo como una logomaquia, y apenas encuentra en el repertorio abundante de sus injurias y sarcasmos palabras bastante duras para lanzar al rostro de los que predican la santidad de las pasiones y de los goces sensuales *(que les passions sont saintes, que la jouissance est sainte)*, de los que siguen un sistema tan pobre y vacío de ideas, como impotente é inmoral en sus resultados prácticos: *Je repudie de toutes mes forces le socialisme vide d'idées, impuissant, immoral, propre seulement à faire des dupes et des escrocs.*

Análoga contradicción y falta de lógica se descubren en Proudhon, cuando, en su indignación contra el comunismo, no encuentra bastantes sarcasmos para arrojar á su rostro (1), después de haber proclamado

(1) «Le communisme, pour subsister, supprime tant de mots, tant d'idées, tant de faits, que les sujets formés par ses soins n'auront plus le besoin de parler, de penser, ni d'agir : ce seront des huitres attachées côté à côté, sans activité ni sentiment, sur le rocher.... *de*

que la propiedad es la causa más poderosa de las injusticias y desórdenes sociales, después de considerarla como esencialmente inmoral: *La propriété, par principe et par essence, est donc immorale: cette proposition est désormais acquise à la critique.*

§ 53.

LA FILOSOFÍA CRÍTICA.

La Filosofía crítica, que forma una escuela en Francia, y cuyos principales representantes son Renan, Taine y Vacherot, se distingue por su aspiración á mantenerse en equilibrio entre los diferentes sistemas filosóficos, y abriga la pretensión ilusoria de mantenerse á igual distancia entre el teismo propiamente dicho, y el ateismo, entre el idealismo y el positivismo, entre el escepticismo y el dogmatismo, entre el absoluto trascendente y el absoluto inmanente. La base general, el principio y el término de la Filosofía crítica, es la negación de lo sobrenatural, y en este concepto se identifica con el racionalismo en todas sus fases, y se acerca no poco al positivismo materialista y al darwinismo. Por lo demás, considerada en sí misma ó en su principio generador, la escuela crítica francesa no es más que una derivación del criticismo de Kant, ó, si se quiere mejor, una fase del neokantismo, que en

---

la fraternité. Quelle philosophie intelligente et progressive que le communisme!....

»Loin de moi, communistes! Votre présence m'est une puanteur, et votre vue me dégoute.» *Système des contrad.*, cap. XII.

estos últimos años domina y se extiende é inspira el pensamiento y las producciones de no pocos escritores.

El análisis psicológico y la crítica histórico-literaria constituyen el método predominante de esta Filosofía, en la cual el pensamiento flota indeciso entre los objetos y las escuelas, entre la realidad y la idea, entre el hecho físico y la abstracción metafísica. Por parte de su contenido, la Filosofía crítica tiene algo de idealismo y algo de positivismo amalgamado con ideas darwinistas, algo de dogmatismo y bastante de escepticismo, algo de teismo y mucho de ateismo.

Porque, en efecto, el corolario lógico, la tesis capital de la Filosofía crítica, es la negación de la realidad objetiva de Dios como ser personal, trascendente y perfectísimo. Si para Renan Dios es sencillamente la categoría de lo ideal, para Taine es la ley que preside al desorrollo de los seres cósmicos, la fuerza inmanente del mundo, la cual, en virtud de una abstracción del entendimiento, se transforma en el ser ideal y filosófico que llamamos Dios, ó sea en un ser metafísico *(voilà un être métaphysique)*, el cual se convierte también en un ser místico *(va devenir un être mystique)*, si al movimiento de abstracción de la inteligencia se junta la exaltación y el entusiasmo de la imaginación.

Idéntica en el fondo, pero más explícita y absoluta, es la doctrina de Vacherot sobre este punto. Si por Dios se entiende el ser real y perfectísimo de los escolásticos *(ens realissimum ac perfectissimum, comme disaient les Scolastiques)*, una realidad trascendente y distinta del mundo, un ser perfecto, en este caso Dios es un ente de razón, un ser puramente ideal, porque

la perfección y la realidad implican contradicción *(perfection et réalité impliquent contradiction, la perfection ne peut exister que dans la pensée)*, y, por consiguiente, un Dios perfecto no es más que un ideal *(le Dieu parfait n'est qu'un Ideal)*, una abstracción del pensamiento sin realidad objetiva. Si se trata de Dios como ser real y existente en sí mismo y por sí mismo, no hay más Dios que el Cosmos *(c'est le Cosmos)* ó mundo, al cual competen la infinidad, la necesidad de existencia, la independencia y demás atributos que los teólogos suelen señalar como propios y exclusivos de Dios: *Pour nous, le Monde, n'étant pas moins que l'Être en soi lui-même.... possède l'infinité, la nécessité, l'independance, l'universalité et tous les attributs métaphysiques que les téologiens réservent exclusivement à Dieu.*

Una vez colocada en esta pendiente ateista, la Filosofía crítica debía rechazar y rechazó la mayor parte de las ideas y verdades metafísico-morales. Si Dios es una mera abstracción del pensamiento; si Dios no es un ser real vivo, personal y trascendente; si no hay más realidad, ni por consiguiente más fundamento real de la justicia, que la realidad cósmica, el destino final del hombre, la vida futura como premio y castigo de la presente, la inmortalidad, el cielo, la providencia, son palabras vacías de sentido. Para el hombre de la ciencia, como dice Renan, el cielo no es más que el pensamiento del hombre ocupado por la idea de Dios.

El principio positivista que palpita en el fondo de la Filosofía crítica arrastra igualmente á Taine á la negación de las ideas metafísicas de substancia y de causa. Éstas no son más que ilusiones psicológicas,

pues lo que llamamos causas y substancias son sistemas ó conjuntos de hechos y de leyes. El autor de la *Historia de la literatura inglesa*, después de considerar al hombre como una resultante de fuerzas mecánicas, concluye afirmando que el vicio y la virtud son productos como el vitriolo y el azúcar: *Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre.*

Las indicaciones que anteceden, aunque breves, prueban suficientemente que existen estrechas relaciones de parentesco entre la Filosofía crítica y el positivismo materialista en todas sus fases y direcciones, sin excluir la dirección ó fase darwinista. Porque es de saber que Taine adopta y aplica no pocas ideas del darwinismo, y con especialidad la ley de la selección y de la concurrencia vital; hasta en el origen y relaciones de nuestras ideas y representaciones sensibles, descubre Taine la selección y lucha por la vida: *La lutte pour vivre qui, à chaque moment, s'établit entre toutes nos images*, etc.

Vese también, por lo dicho, que, á pesar de sus protestas y tendencias á mantenerse á igual distancia entre el idealismo y el positivismo, entre el teismo y el ateismo, la Filosofía crítica cae y entra de lleno en el terreno positivista y ateista: porque esta doble pendiente arranca del racionalismo que sirve de base y principio general á la Filosofía crítica, y en el orden intelectual, como en el orden físico, las cosas caen del lado á que se inclinan.

La Filosofía crítica ha tenido muy pocos discípulos y sucesores propiamente dichos, cosa que se explica fácilmente teniendo en cuenta que la dirección ateo-positivista que la informa debe ser absorbida y confun-

dida en las grandes corrientes del materialismo y del darwinismo, sistemas que están llamados á ser los naturales herederos de la Filosofía crítica contemporánea.

Entre los escasos partidarios de ésta, puede citarse á *M. Beraud*, el cual, en su *Estudio sobre la idea de Dios en el espiritualismo moderno*, reproduce la tesis capital de la Filosofía crítica, haciendo de Dios una concepción ideal, una mera creación del espiritualismo humano. Puesto que Dios no es un ser real *(Dieu n'est point un étre réel)*, añade, el hombre no debe buscarle fuera del mundo, sino en sí mismo, en los ideales y abstracciones de su inteligencia, ni debe reconocer más cielo que su propio pensamiento: *il n'y a pas d'autre ciel que celui de sa pensée.*

No hay necesidad de advertir que estas ideas son simples repeticiones de las expuestas y profesadas por *Renan*, que es, á no dudarlo, uno de los representantes más caracterizados de la escuela crítica. Mas como quiera que su criticismo tiene poco de filosófico y mucho de religioso en sus aplicaciones, en sus fines y en su objeto, lo cual no entra en el cuadro de la historia de la Filosofía, nos limitaremos á recordar que, para el autor de la *Vida de Jesús*, Dios no es más que «la categoría de lo ideal, es decir, la forma bajo la cual concebimos lo ideal, como el espacio y el tiempo son las categorías de los cuerpos, es decir, las formas bajo las cuales concebimos los cuerpos». Para Renan, lo mismo que para Taine y Vacherot, Dios no existe como ser absoluto, real y trascendente; para el autor del *Porvenir de la metafísica*, lo mismo que para los demás partidarios del criticismo idealista, lo divino sólo existe

en la naturaleza y en la historia, y lo absoluto, ó Dios, considerado fuera de la humanidad, *no es más que una abstracción.*

Ya hemos dicho al principio que esta escuela crítica puede considerarse como una derivación y aplicación del criticismo kantiano, y ahora debemos añadir que en este concepto merece figurar en ella *Renouvier*, el cual, en nuestra opinión, es el representante más completo y genuíno del neokantismo en Francia.

Marchando en pos de Kant, su maestro, Renouvier afirma «la primacía de la moral en el espíritu humano con respecto al establecimiento, posible ó no, de las verdades trascendentales, de las que se pretendía en otro tiempo deducir la moral». Es decir, que la moral es anterior y superior á la idea religiosa, y á la idea divina, y á la espiritualidad del alma, y á la vida futura, con los demás objetos que el criticismo subordina á los fenómenos *(le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes)*, por lo mismo que los noumenos le son desconocidos con certeza racional y teorética.

En conformidad con estas ideas, la existencia de Dios como noumeno, su realidad objetiva como ser infinito, espiritual y trascendente, si no es para Renouvier un *sueño*, una *idea mística* como para Taine, una *categoría ideal* como para Renan, es, cuando más, un postulado, una hipótesis más ó menos relacionada con la moral, la cual, en todo caso, es en absoluto independiente, anterior y superior á Dios, como ser infinito y trascendente, y más todavía como fundamento y sanción de la moral.

§ 54.

LA FILOSOFÍA EN INGLATERRA DURANTE ESTE SIGLO. LA ESCUELA METAFÍSICA.

La historia de la Filosofía en Inglaterra en el siglo actual abraza tres direcciones ó escuelas principales, que son : la dirección *metafísica*, el *darwinismo* y la escuela *psicológica*. El materialismo tiene también notables y conocidos representantes en la nación inglesa, pero sus nombres y sus doctrinas quedan ya indicados en los párrafos consagrados á la historia y exposición de la Filosofía materialista. Comenzaremos por lo referente á la escuela metafísica.

Ningún país de Europa puede presentar tantos y tan fundados títulos como Inglaterra para decir que tiene una Filosofía *nacional*. En todas las demás comarcas, según la diversidad de épocas y circunstancias, florecieron las más encontradas direcciones y tendencias, al paso que en la Gran Bretaña, en todo tiempo, á contar desde Roger Bacon hasta Darwin y Spencer, predomina el elemento positivo y práctico, la dirección empírica. Hasta en los pocos filósofos que se presentan como excepciones de la regla, no es difícil encontrar aspectos crítico-positivos y tendencias empíricas. Así es que, en medio y á pesar de la elevación y sutileza de las especulaciones metafísicas de Escoto, encontramos en las mismas, tendencias y reservas críticas; Occam se acerca al empirismo sensualista en razón á sus teorías nominalistas, y el mis-

mo Berkeley, con todo su idealismo, representa una evolución de la teoría de Locke.

Esto no obstante, y á pesar del predominio avasallador que en nuestro siglo adquirió y adquiere cada día el positivismo en todas sus fases, todavía la metafísica ha tenido serios representantes en Inglaterra.

Sin contar los trabajos de Whewell y Stuart Mill acerca de la lógica inductiva, y sin contar tampoco los que la lógica deductiva en particular y la aristotélica en general, íntimamente relacionada con la metafísica, han sido objeto de estudios concienzudos y de ampliaciones por parte de Hamilton, Boole y Jevons, la metafísica propiamente dicha, la metafísica que pudiéramos llamar ontológica, ha tenido en la Inglaterra contemporánea cultivadores que merecen de justicia figurar en la historia de la Filosofía.

Á este número pertenecen Ferrier, Lewes y Clifford.

A) *Ferrier.*—La doctrina de éste, contenida en sus *Instituciones de metafísica*, en lo que tiene de más esencial y original, puede reducirse á lo siguiente:

Toda vez que el objeto general de la ciencia es conocer la verdad, y toda vez que la verdad, ó lo verdadero en general, es aquello que es ó existe,—*verum est id quod est*,—síguese de aquí que la metafísica debe, ante todo y sobre todo, investigar y resolver este problema fundamental, determinando y demostrando qué es lo que existe, ó qué cosas son las que tienen ser real. Esta investigación y conocimiento racional y demostrativo, pertenece á la ontología y constituye su objeto.

Mas en atención á que no es posible conocer y saber las cosas que existen, sin saber qué es lo que se

ofrece á nuestro conocimiento y de qué manera, ó, lo que es lo mismo, en qué consiste el conocer, síguese de aquí que la metafísica no es posible sino á condición de investigar y resolver este segundo problema, cuya investigación y solución constituye el objeto de la epistemología.

Así, pues, la metafísica abraza dos partes, que son: la *ontología*, ó ciencia de lo que existe realmente, y la *epistemología*, ó ciencia del verdadero conocimiento. En el orden ideal ó de perfección, la ontología es primero que la epistemología; pero en el orden real y de generación, ésta es antes que aquélla, porque no es posible resolver el problema ontológico sin resolver previamente el problema del conocimiento.

Una vez establecidos estos preliminares, Ferrier, haciendo uso, á ejemplo de Spinoza, del método matemático, estudia y resuelve dichos problemas por medio de una serie de nociones y proposiciones encadenadas entre sí. La conclusión ó solución final del problema epistemológico, según el filósofo inglés, puede resumirse en los siguientes términos: El yo ó el espíritu es conocido por nosotros como el elemento general y permanente de todo conocimiento humano; la materia es conocida como el elemento particular y contingente, si no de todos, al menos de algunos conocimientos. En otros términos: nos conocemos á nosotros mismos como la parte necesaria, inmutable y universal de todos nuestros conocimientos, al paso que á la materia, en todas sus variedades y aspectos, la conocemos como una parte ó porción del elemento mudable, particular y contingente de nuestros conocimientos. El yo, la substancia espiritual, el espíritu, no puede ser per-

cibido por los sentidos, sino por el pensamiento; pero á la vez este pensamiento no tiene lugar sino en relación con un objeto distinto, ó sea con la materia, con algo perteneciènte al no-yo ó al Universo: el yo cognoscente es como el género, la materia ú objeto que determina el conocimiento, es la diferencia.

La solución del problema ontológico puede resumirse en las dos siguientes proposiciones:

1.ª Las solas existencias verdaderas, reales é independientes, son los espíritus en cuanto entrañan la síntesis del sujeto y del objeto, ó sea en cuanto cognoscentes.

2.ª Todas estas existencias, aunque reales, independientes y absolutas en su género, son, sin embargo, contingentes, y no hay más que una que sea necesaria y absoluta en sentido propio: esta existencia es «un Espíritu supremo, infinito, eterno, en síntesis con el conjunto de las cosas». Estas últimas palabras parecen indicar que el espíritu infinito, el Dios que afirma y reconoce Ferrier, está en gran peligro de confundirse con el mundo, como el Dios del panteismo.

B) *Lewes.* — Más conocido y más digno de serlo como historiador de la Filosofía que como metafísico, Lewes, sin embargo, en algunas de sus obras, y principalmente en sus *Problemas de la vida y del espíritu*, expone ideas y teorías relacionadas con la metafísica. Por otra parte, su psicología, al lado del aspecto positivista que ya hemos dicho que domina en ella, y al lado también del aspecto asociacionista que palpita en el fondo de la psicología inglesa contemporánea, contiene una fase metafísica.

Y, en efecto, el filósofo inglés, después de distin-

guir entre la percepción y la concepción, afirmando que la primera es la formación de ideas particulares acerca de un objeto determinado por medio de la síntesis, y como colección de las sensaciones referentes al mismo, y que, por el contrario, la concepción, en la que consiste el conocimiento, es la formación de símbolos que expresan las ideas generales á la manera que las letras en el álgebra son símbolo pero no representaciones de la cantidad; después también de exponer el *processus* de los fenómenos psicológicos en sentido positivo materialista, llega á las siguientes conclusiones psicológico-metafísicas:

a) La conciencia es el resultado del conjunto de condiciones orgánicas del hombre, es el organismo según que llega ó adquiere cierto grado de evolución.

b) Los caracteres de unidad y simplicidad que el sentido íntimo atribuye al yo consciente, son la expresión sintética de los *processus*, á la vez fisiológicos y psicológicos, que se realizan en el hombre, pero no prueban la existencia de un principio substancialmente distinto del cuerpo.

c) El yo no es una *causa* de los fenómenos que se realizan en la conciencia, sino que es el producto, ó, mejor, la suma de estos fenómenos concebidos en abstracto.

Entrando en el terreno de la metafísica, tal como la concibe Lewes, debemos advertir que éste distingue ó señala en el conocimiento humano tres grados ó esferas, que son: *a)* la esfera *positiva*; *b)* la esfera *metafísica*; *c)* la esfera *metempírica*. Los hechos singulares y las generalizaciones inmediatas de los mismos corresponden á la primera, y constituyen la ciencia positiva.

Las inducciones é hipótesis que, partiendo de los hechos y de sus generalizaciones inmediatas, llegan á generalizaciones superiores y más abstractas ó generales, corresponden á la segunda esfera, y constituyen la metafísica. Si el espíritu, sin tener en cuenta los hechos positivos y las generalizaciones, tanto las inmediatas que constituyen la ciencia, como las mediatas ó superiores basadas sobre las inmediatas, se entrega á hipótesis y representaciones ficticias y arbitrarias acerca de seres ó causas no pertenecientes al orden positivo y metafísico, resulta la metempírica, ó sea el esfuerzo vano para conocer lo incognoscible.

Esta doctrina bastaría para probar que no hemos sido injustos al colocar á Lewes entre los principales representantes del positivismo de Comte en Inglaterra. La metafísica en el sentido propio de la palabra, lo que se ha entendido siempre y se entiende hoy con este nombre, para Lewes, como para Comte, es, en definitiva, un conjunto de hipótesis gratuítas. Por otra parte, lo que Lewes llama metafísica no es tal metafísica en realidad de verdad, no es más que un grado superior en la ciencia positiva.

Así, no es de extrañar que las conclusiones á que es conducido Lewes por su pretendida metafísica concuerden perfectamente con las propias del positivismo materialista. La fuerza, según el filósofo inglés, es la materia en cuanto que produce cambios ó modificaciones en la sensibilidad. La materia no es más que la totalidad abstracta ó el conjunto de las cualidades sensibles: lo que llamamos alma ó espíritu, lejos de ser una substancia ni una causa real, no es más que la colección de los estados de conciencia.

C) *Clifford.*—En realidad de verdad, Clifford, más que un metafísico, es un psicólogo y un moralista. En este segundo y doble terreno, adopta la marcha y sigue generalmente las ideas y el método de Herbert Spencer, á quien profesa grande admiración. Pero al pasar del terreno psicológico al terreno metafísico; cuando en la investigación y resolución de ciertos problemas psicológicos y morales el espíritu humano se halla lógicamente colocado en los confines superiores de las dos ciencias y en los umbrales de la metafísica, mientras Spencer se detiene, y, no atreviéndose, ó no queriendo penetrar más adentro, proclama la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas y de sus primeros principios, Clifford entra en el terreno abandonado por su maestro, para establecer y afirmar estas tres proposiciones, que resumen la parte ó fase metafísica de sus *Lecturas y Ensayos*:

1.ª Así como en el análisis ó descomposición de los cuerpos es preciso llegar á moléculas primitivas, así en la conciencia—la cual no es más que un conjunto de sensaciones—hay que llegar á sensaciones primitivas y elementales, las cuales existen por sí como seres ó existencias independientes y absolutas, ó como cosas en sí. De manera que el Universo puede y debe concebirse como el resultado de elementos psíquicos, en los cuales radica la verdadera realidad objetiva. El Universo, el Ser, la Cosa en sí, es el *espíritu-materia*, es decir, una substancia dotada de propiedades físicas y psíquicas, pero siendo las segundas las primitivas y las esenciales propiamente.

2.ª Dios y la providencia sobrenatural y divina son palabras que nada significan; son ilusiones de la

imaginación humana, que van disipándose á medida que la humanidad conoce la realidad de las cosas. Si alguna cosa debiera llamarse Dios, sería el Hombre mismo, ó, mejor, la Humanidad suprema, manifestación del Ser en su proceso evolutivo.

3.ª La moral es el resultado y como la expresión del yo social, el cual á su vez resulta de las condiciones subjetivas de los individuos y de la naturaleza del medio en que viven. Luego ni Dios es el autor ó fundamento de la moral, ni hay distinción esencial y primitiva entre el bien y el mal.

Clifford, como casi todos los filósofos ingleses que escribieron después de Darwin, concede grande importancia á la selección natural en la cuestión psicológica y en la cuestión moral. En el terreno metafísico, dicho se está que la concepción de Clifford coincide con la del materialismo, pudiendo decirse que las diferencias son más nominales que reales. Si para el materialismo vulgar la substancia que constituye el Ser ó realidad del Universo es *materia-fuerza*, y el movimiento ó fenómenos físicos son primero que los psíquicos ó mentales, y constituyen el fondo real de éstos, para Clifford la substancia que constituye la realidad del Universo-mundo ó del Ser, es la misma que la del materialismo, sólo que la apellida fuerza-materia, ó, mejor, *espíritu-materia*, y concede la preferencia y prioridad á los fenómenos psíquicos con respecto á los físicos.

§ 55.

EL DARWINISMO.

El movimiento filosófico realizado en Inglaterra en la segunda mitad de nuestro siglo , se halla ligado íntimamente con el darwinismo. Por esta razón no es posible prescindir de éste al reseñar la historia de la Filosofía en la Gran Bretaña , por más que la concepción del fundador del darwinismo, más bien que en la historia de la Filosofía, tendría su sitio propio en la historia de las ciencias naturales y físicas. La necesidad, sin embargo, de exponer sumariamente la doctrina de Darwin, se halla justificada también en parte por sus relaciones con la antropología.

Como la mayor parte de las teorías modernas , la darwinista tiene antecedentes reales y bastante completos en la historia de las ciencias, hasta el punto de que Quatrefages pudo escribir una obra con este título significativo y muy justificado : *Los precursores de Darwin.*

En su *Filosofía zoológica,* que vió la luz pública en los primeros años de este siglo, Lamark ensayó explicar el origen, diferencias y generación de las especies animales por medio del transformismo , es decir , mediante la hipótesis de una evolución progresiva y ascendente desde los animales más imperfectos á los más perfectos, desde los organismos más simples á los más complexos. La *adaptación* respecto del medio, ó sea el esfuerzo natural para ponerse en relación y armonía

con las condiciones que rodean al viviente, *la herencia* ó transmisión hereditaria de las propiedades adquiridas, el *hábito* resultante del ejercicio ú ociosidad de los órganos y funciones correspondientes, son las causas principales que producen la transformación de una especie en otra, según la teoría de Lamark.

Medio siglo después (1859) Carlos Darwin publicaba su famoso libro sobre *El origen de las especies*, en el cual y con el cual desenvolvía y completaba la idea de Lamark, formulando una teoría, si no más sólida que la de aquél, más científica por la abundancia de hechos y observaciones, y más comprensiva por la virtualidad de sus aplicaciones. Esta teoría, aunque denominada y conocida generalmente por el nombre ó apellido de su autor (Darwinismo), pudiera apellidarse teoría de la selección, toda vez que esta juega en ella el principal papel.

La transición desde la hipótesis de Lamark á la teoría de Darwin no se verificó bruscamente, sino á través de varios naturalistas, cuyos trabajos representan una elaboración intelectual relacionada con la idea transformista. Sin contar á Geoffroy Saint-Hilaire (Esteban), Bory Saint-Vincent, Naudin, con algunos otros naturalistas franceses, son dignos de especial mención en este sentido Oken, por razón de su *Filosofía de la naturaleza*; Carus, autor del *Sistema de la morfología animal*; el trabajo de Schaafhausen sobre la *Fijeza y transmutación de las especies*. En la misma Inglaterra, Darwin tuvo precursores y contemporáneos, como Powell y Wallace, siendo de notar que entre los primeros puede contarse al abuelo de Darwin (Erasmo Darwin), que á fines del pasado siglo publicó una obra

con el título de *Zoonomía*, en la cual aparecen algunas de las ideas adoptadas después por su nieto. Malthus merece figurar también entre los precursores é inspiradores de Darwin, á causa de su doctrina acerca de la ley que preside al desarrollo de la población, doctrina que representa un elemento importante de la teoría darwiniana, teoría que puede resumirse en los siguientes términos.

La experiencia y la observación enseñan que el número de gérmenes é individuos capaces de ser producidos en una especie, ó, si se quiere, por los individuos de una especie, es muy superior al número de individuos que de hecho reciben y conservan la vida. Sucumben, pues, muchísimos individuos de cada especie. y sucumben, porque se ven precisados á luchar desde su nacimiento mismo contra mil obstáculos que se atraviesan en su camino, contra mil circunstancias esteriores y mil influencias dañinas de temperatura, de clima, etc., y, sobre todo, contra otros organismos, ya de especies diferentes, ya de su misma especie, que, ó los persiguen y acometen para devorarlos, ó les disputan el alimento y los medios de subsistencia. En virtud de esta *lucha por la existencia* ó concurrencia vital, los individuos más fuertes y robustos son los únicos que conservan y desarrollan la vida, mientras que los más débiles é inferiores sucumben, resultando de aquí que la conservación, progreso y perfección de la especie se verifican mediante una *selección natural* y espontánea de la naturaleza misma.

Esta selección natural, aunque es la causa principal, no es la causa única de la transformación de una especie en otra, sino que lleva consigo, como auxilia-

res y factores secundarios, la adaptación, ó facultad de los animales para *adaptarse* y acomodarse al medio ambiente y demás condiciones externas; la *herencia*, ó facultad de transmitir por generación las cualidades y perfecciones personales; la *selección sexual*, así como también la *correlación del crecimiento*, la fijación de caracteres ó *caracterización* permanente, con algunas otras leyes menos importantes. Todas estas causas, obrando de consuno con la selección natural y la lucha por la existencia, acumulando sucesiva y paulatinamente en determinados individuos de una especie cualidades especiales, perfecciones similares y variaciones parciales de ciertos miembros y formas orgánicas, dan origen y llegan á constituir nuevas especies y nuevos géneros de animales.

Luego las manifestaciones múltiples y diferentes de la vida, al menos en su fase zoológica, las especies, los géneros, las familias, lo mismo que las variedades y las razas, son el resultado y la expresión de una serie lenta y sucesiva de perfecciones insensibles y como infinitcsimales, que se acumulan y desenvuelven en millares de años, de manera que toda la escala zoológica, con sus especies, géneros y familias, con todas sus diferencias, es producto y efecto de uno ó pocos protoplasmas primitivos, de una célula primordial, que se desarrolla y transforma en toda clase de animales en virtud de la selección natural, favorecida y auxiliada por la concurrencia vital, la herencia, la adaptación, la selección sexual, etc.

Hasta aquí la teoría expuesta por Darwin en su primera obra formal sobre la materia; obra en la cual ni rechaza la creación para explicar el origen primero

de la vida, ni se atreve á aplicar su hipótesis al origen del hombre. Sólo diez años más tarde, y cuando su discípulo Häckel, más atrevido y más lógico que su maestro, proclamó que el hombre es una transformación del mono, el naturalista inglés abandonó la reserva en que se había encerrado acerca de este punto, y publicó su *Origen del hombre*, y poco después su *Descendencia del hombre y la selección sexual.*

El objeto de estas obras es probar que el progenitor del hombre es el mono, y que lo que llamamos la especie humana es una evolución espontánea y natural de la especie simia, una transformación del mono antropoide, realizada en virtud de la ley de selección natural y sus auxiliares, ni más ni menos que los reptiles y aves representan transformaciones graduales de gusanos, moluscos y peces.

Y no es sólo la substancia del hombre, sus fuerzas físicas y sus propiedades orgánicas las que deben su origen al mono, sino también todo lo que constituye el orden moral, el intelectual y hasta el religioso. Según Darwin, la interpretación de los sueños, las alucinaciones de la imaginación, con otros fenómenos análogos, inspiraron al hombre la idea de los espíritus, y sirvieron de base y premisa para la idea de Dios y la persuasión de su existencia. La ley moral, esa ley que lleva consigo la distinción esencial entre el vicio y la virtud, entre lo bueno y lo malo, es una mera transformación de los instintos sociales de los brutos, realizada por medio de la selección natural, selección inconsciente, á la cual deben también su origen y su ser los sentimientos y deberes morales, que, en definitiva, no son otra cosa más que ciertos hábitos é instintos de

los animales, robustecidos y perfeccionados, gracias á la selección natural, auxiliada por los demás factores de la evolución que se han indicado.

El fundamento en que se apoya Darwin para establecer y afirmar la progenie símica por parte del hombre, es la *variabilidad* de éste en su conformación corporal y en sus facultades mentales, junto con su transmisión hereditaria. «Para resolver, escribe, si el hombre es el descendiente modificado de alguna forma preexistente, es necesario averiguar ante todo si varía, por poco que sea, en su conformación corporal y en sus facultades mentales; y si esto sucede, si estas variaciones se transmiten á sus descendientes, según las leyes que prevalecen en los animales inferiores (1).»

Es decir, que para poder afirmar absolutamente y para establecer como conclusión demostrada científicamente que el hombre procede del mono, basta que en el primero se observen algunas variaciones transmisibles á sus descendientes, sin necesidad de averiguar si esas variaciones y su transmisibilidad están contenidas dentro de ciertos límites; si son de tal naturaleza, que pueden constituir especies nuevas, ó sólo razas y variedades. No hay para qué advertir que hay aquí un verdadero sofisma, y sofisma que palpita perpetuamente, aunque bajo diferentes formas, en la teoría darwinista.

Así se concibe que el autor de ésta, fundándose en esas variaciones transmisibles que se observan en el hombre y que siempre se han observado en el mismo, y corroborando ese fenómeno con *probabilidades* é *ima-*

(1) *La descendance de l'homme*, trad. Moulimé, t. I, pág. 7.

ginaciones, nos explique la generación símica del hombre en los siguientes términos: «Subiendo lo más alto posible en la genealogía del reino vertebrado, encontramos que los primeros antepasados de este reino han consistido *probablemente* en un grupo de animales marinos, semejantes á las larvas de los ascidios hoy existentes. Estos animales produjeron *probablemente* un grupo de peces de organización tan inferior como la del amfioxus: este grupo *debió* producir los ganoideos, el lepidosirano, peces que ciertamente son poco inferiores á los anfibios.... En los mamíferos, fácilmente *se imagina* uno los grados que hubieron de conducir los monotremas antiguos á los marsupiales, y éstos á los primeros antepasados de los mamíferos placentoideos. Se llega así á los lemuridos, que se hallan separados de los simidos por un intervalo pequeño. Los simidos dividiéronse entonces en dos grandes troncos, es decir, en monos del nuevo mundo y monos del mundo antiguo: de estos últimos, pero en época remotísima, procedió el hombre, maravilla y gloria del Universo.»

Como suceder suele en la mayor parte de las concepciones sistemáticas, sobre todo cuando se trata de sistemas fundados en hipótesis gratuítas y en datos incompletos, los partidarios del darwinismo no están de acuerdo sobre uno de sus puntos capitales, cual es el origen y la base misma de la evolución transformista. Son algunos de ellos partidarios de la procedencia *monogénica*, al paso que otros defienden la *poligénica* y las *series paralelas* en el origen y proceso de la vida. Quién busca y señala el origen de ésta en un *protoplasma* innominado, quién en la *mónera*, quién en el

eozoon canadense, quién en el *bathybîus*, quién en *cristalizaciones orgánicas* que allá en los primeros tiempos del mundo flotaban en la superficie de inmensos océanos, según nos asegura Mad. Royer.

§ 56.

CRÍTICA.

Cosa es de suyo manifiesta, por lo que acabo de exponer, que la teoría de Darwin ofrece muy estrecha afinidad con el materialismo y el ateismo, hacia los cuales gravita con todo su peso, si ya no es que se confunde é identifica con ellos. Ciertamente que no hay derecho para rechazar la tesis ateo-materialista cuando se afirma que la idea de Dios debe su origen á una concepción fantástica de los espíritus, á ilusiones de la imaginación, á sueños y sombras; cuando los sentimientos religiosos y los deberes morales se consideran como transformaciones de los hábitos é instintos de los brutos, y cuando en el hombre de la ciencia y de la santidad, en el hombre de la razón y de la libertad, no se descubre más que un mono perfeccionado.

Por otro lado, la historia, de acuerdo con la lógica, se ha encargado de poner en evidencia este punto, dándonos en espectáculo á la mayor parte de los partidarios del darwinismo marchando decididamente por las vías del materialismo, como veremos después.

Prescindiendo de sus derivaciones lógicas, y aun considerada en sí misma, la teoría de Darwin carece

de solidez, á pesar del aparato científico con que se presenta. Por de pronto, su base es una hipótesis gratuíta, puesto que comienza afirmando la existencia de un protoplasma que nadie ha visto y que se introduce de repente en la escena, sin saber por qué ni cuál sea su causa. Ciertamente que si todo el reino zoológico procede de este protoplasma, llámese célula, mónera, ó como se quiera, no hay razón para negar que procede también del mismo germen el reino vegetal. Después de todo, la diferencia entre ciertos vegetales y las primeras manifestaciones zoológicas no es mayor que la que existe entre la célula y el hombre.

No es menos gratuíta la hipótesis de la selección natural como causa eficiente y suficiente de la producción de las especies; porque si la selección no puede producir, sino que supone el germen vital primitivo, no hay razón alguna para suponer que puede producir por sí sola las especies, entre las cuales hay diferencias esenciales tan profundas y radicales, y tan imposible es formar un hombre de un molusco, como formar un triángulo de puntos.

Vera escribe, con razón, á este propósito: «Si á un geómetra que me pidiera la explicación del triángulo se le respondiera: la formación del triángulo se realiza en virtud de la selección natural y de la manera siguiente: el punto, en virtud de la selección natural, se convierte en línea, la línea en ángulo, y, finalmente, los ángulos, impulsados á unirse por la selección natural, se convierten en triángulo, ¿qué pensaría de semejante explicación? Se admiraría, por de pronto, de la facilidad con que la selección natural explica las cosas; pero recordando en seguida su ciencia y sus

demostraciones, me contestaría sin duda: Paréceme que esa selección natural que con tanta facilidad explica las cosas, en realidad no explica nada. Porque lo que ante todo debéis demostrarme es cómo y por qué existe el punto; en segundo lugar, cómo y por qué existe la línea, es decir, en virtud de qué necesidad intrínseca el punto no se convierte en pescado ó elefante, sino en línea. Cuando me decís que el punto se convierte en línea, podríais decirme con igual derecho que se convierte en elefante. Para decir que el punto se convierte en elefante, hay tanta razón como la que tienen los transformistas para decir que el molusco se convirtió en hombre; porque, ciertamente, tan fácil es descubrir analogías entre el punto y el elefante, como entre el molusco y el hombre.»

La verdad es que, penetrando en el fondo de las cosas, se ve que si la selección natural con sus auxiliares (fuerza hereditaria, concurrencia vital, fuerza de adaptación, selección sexual, etc.) puede producir variaciones, cualidades y perfecciones más ó menos importantes en individuos de una especie, jamás se podrá demostrar que, cuando comienza á existir una especie nueva, no obre á la vez el tipo específico como elemento interno y esencial; jamás se demostrará que la selección es *suficiente* por sí sola para producir una especie nueva, y que no interviene otro elemento interno, como principio específico, aunque latente.

Los fundamentos en que se apoya la teoría de Darwin degeneran con frecuencia y se resuelven en inducciones incompletas, en analogías insuficientes, en generalizaciones precipitadas é ilegítimas. Según la embriogenia, dice el darwinismo, la forma del hom-

bre se identifica con la del perro durante cierto período de la vida embrionaria, lo cual prueba la identidad radical de las dos especies y la posibilidad de su transformación. Y, sin embargo, la buena lógica nos lleva más bien á la conclusión contraria; porque si no obstante la identidad de la forma y de las condiciones externas, del embrión A procede un perro y del embrión B sale un hombre, será preciso atribuir esta diversidad de resultado y de generación á alguna virtualidad *sui generis*, á alguna energía interna y latente en cada uno de los dos embriones.

La paleontología tampoco viene en apoyo de las conclusiones de la teoría de Darwin, sino que, por el contrario, pone de manifiesto con bastante frecuencia lo precipitado y lo insuficiente de sus generalizaciones é inducciones; pues es bien sabido que los restos y vestigios zoológicos que ofrecen las capas terrestres no responden á las exigencias de la transformación de las especies, verificada en la forma que pide la teoría de Darwin.

Si bien se reflexiona, pudiera decirse que el origen, á la vez que el vicio radical de la teoría de Darwin, consiste en identificar el orden cosmológico, ó, digamos mejor, el orden ontológico de los seres con su orden genético; consiste en considerar la relación ontológica de las especies animales como relación y condición genética de las mismas. Todos los filósofos antiguos, desde Platón hasta Santo Tomás, habían reconocido y afirmado que existe como cierto parentesco ideal entre los seres; que estos forman una escala ontológica gradual, á contar desde la materia informe hasta las inteligencias más sublimes; que esta afini-

dad ideal y esta gradación ontológica se revelan principalmente en el mundo de los vegetales y animales; Santo Tomás hasta reconoce que esta escala de los seres representa gradaciones pequeñísimas y como infinitesimales, según el apotegma con que expresa esta gradación insensible: *supremum infimi attingit infimum supremi.* Todo esto enseñaba la filosofía cristiana, sin que le ocurriera por eso decir que el orden ontológico de las cosas es resultado y efecto de la generación de las mismas. Darwin, por el contrario, supone que la escala ontológica coincide y se identifica con la escala genealógica, y convierte las relaciones lógicas y la afinidad ideal en relaciones de generación y en afinidad genética ó evolutiva.

En la parte que se refiere concretamente al hombre, la teoría de Darwin, lo mismo que el materialismo, tropezarán siempre con la dificultad insuperable de llenar el abismo que existe entre la célula primitiva y la especie humana; porque, como reconoce el mismo Bois-Reymond, no hay puente alguno que pueda dar paso desde esa masa material é informe al dominio de la inteligencia. Con razón ha dicho Max Müller que la teoría de Darwin está sujeta á muy graves objeciones en su principio y en su fin; es decir, por parte del germen ó protoplasma, del organismo primitivo que supone ó afirma gratuítamente como principio y base de toda la teoría, y por parte de la aplicación de la selección natural al origen del hombre. El mismo Darwin parece haber presentido la gran dificultad de explicar ciertas propiedades y caracteres del hombre por la selección natural; así es que, después de emplear muchas páginas en explicar la transformación simio-

humana por parte del cuerpo, de los movimientos, del organismo, de ciertos fenómenos sensitivos, intelectuales y sociales, pasa rápidamente sobre la personalidad, la conciencia, el lenguaje y la facultad de abstracción.

En resumen: hoy por hoy, y en el estado actual de la ciencia, la doctrina de Darwin tiene más de concepción *a priori* que de teoría experimental; es una hipótesis que tiene mucho de gratuíta y poco de verdaderamente inductiva. «En los animales y en el hombre, dice el naturalista inglés, vemos que se producen, por causas conocidas ó desconocidas, naturales ó artificiales, ciertas modificaciones ó mejoras que se transmiten por la generación á otros individuos: luego todos los géneros y especies del reino animal, incluso el hombre, se han formado por este medio.» No hay para qué decir que esta es una consecuencia ilegítima, una conclusión *per saltum*, que ninguna lógica autoriza. Lo que de aquellas premisas se desprende, según las leyes de la lógica, tanto inductiva como deductiva, es que las especies animales y el hombre son susceptibles de modificaciones más ó menos importantes, que constituyan variedades y razas diferentes dentro de ciertos límites, ó sea dentro del tipo específico. Para que esa conclusión *per saltum* tuviera alguna legitimidad, sería necesario probar con hechos incontestables que la especie A se había transformado en la especie B, real y esencialmente distinta de la especie A, y esto señalando en concreto toda la serie de transformaciones *a*, *b*, *c*, *d*, etc., por medio de las cuales se había verificado el fenómeno.

Lejos de hacerlo así, Darwin y sus discípulos, co-

locándose *a priori* en esa premisa y en esa conclusión ilegítima ó precipitada, ofrecen como comprobantes los hechos y fenómenos que parecen militar á primera vista en su favor, haciendo caso omiso ó negando los que militan en contra. ¿Dónde están, por ejemplo, esas variedades intermedias, esos tipos de transición de una especie á otra, y con especialidad del mono al hombre, que, por confesión del mismo Darwin, debieron existir en *número enorme* en los siglos anteriores, y que, sin embargo, no aparecen en ninguna parte de una manera clara, ni menos completa?

Á pesar de los alardes y promesas del darwinismo de atenerse escrupulosamente á la inducción y al método experimental, es lo cierto que su carácter apriorístico é hipotético se descubre por todas partes; comenzando por la existencia de ese prototipo ó protoplasma primitivo de que nos habla Darwin, prototipo cuya existencia *supone,* pero que no se cuida de explicar ni mucho menos demostrar. De aquí es que toda la teoría darwiniana aparece ya viciada en su mismo origen y reducida á una hipótesis gratuíta, toda vez que se funda en ese germen primordial de todo lo que vive en la naturaleza, especie de *misterio inexplicado é inexplicable*, como dice Quatrefages. Y bueno será notar de paso que, en este concepto, Lamark es superior á Darwin, pues mientras éste se coloca de golpe y arbitrariamente en su prototipo, sin relacionarlo con ninguna causa superior ó distinta de la naturaleza, el naturalista francés, al hablar del *protorganismo* y de las leyes naturales que presiden á su desarrollo, considera estas leyes como *la expresión de la voluntad suprema que las estableció*, cuidando á la vez de consignar la distinción

real que existe entre la naturaleza y su supremo autor.

Excusado parece advertir que el darwinismo entraña doctrinas y tendencias esencialmente anticristianas; pero bueno será tener presente que la incompatibilidad dogmática del darwinismo con la revelación, se refiere, según hemos dicho en la *Filosofía elemental*, al darwinismo explicado y desarrollado en el sentido materialista y ateo de los Vogt, Büchner, Häckel, Clemencia Royer, etc., y se refiere principalmente al darwinismo en sus aplicaciones al origen del hombre.

Porque si se prescinde de estos desarrollos y aplicaciones esencialmente ateo-materialistas; si nos limitamos á la evolución ó transformación de las especies vegetales y animales, que es lo que constituye la idea fundamental y verdaderamente característica del *darwinismo de Darwin*, si es lícito hablar así; si de este darwinismo se excluye además su aplicación al hombre, aplicación que la ciencia no justifica en manera alguna, y si se hacen las oportunas reservas acerca de la creación del mundo y del alma racional, puede caber y cabe dentro de los dogmas católicos.

Y es que, en realidad de verdad, lo que en el darwinismo se opone á los dogmas cristianos no son los *hechos y fenómenos* verdaderamente observados y ciertos; no es tampoco la hipótesis transformista que entraña en aquella parte de la misma que se halla conforme con los hechos y con la observación científica. Lo que en el darwinismo se opone al dogma cristiano son las aplicaciones ateo-materialistas del mismo; son las conclusiones aventuradas y realmente anticientíficas que algunos deducen contra las leyes generales de la lógica y las especiales de la inducción, ora sacando

consecuencias que no están contenidas en las premisas, ora presentando como *hechos* adquiridos á la ciencia, las que son meras conjeturas más ó menos arbitrarias.

De todas maneras, conviene no perder de vista que aquí, como en otras muchas cuestiones, la razón y la fe aconsejan de consuno evitar extremos y exageraciones en uno ú otro sentido. No debemos dejarnos seducir por la gárrula palabrería de la ciencia humana, ó que se presenta como tal sin examinar sus títulos; pero tampoco debemos negarle sus legítimos derechos, ni cerrar sus horizontes, so pretexto de interpretaciones bíblicas y de ideas religiosas que distan mucho de ser dogmáticas. *Neque falsae philosophiae loquacitate seducamur*, decía ya San Agustín en el siglo v, *neque falsae religionis superstitione terreamur*. Y Santo Tomás escribía en el siglo XIII : *Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere presumat.* El mismo Santo Doctor añade en otra parte que, sin perjuicio de la fe, la Sagrada Escritura puede interpretarse en diversos sentidos, sin menoscabar por eso su autoridad, porque el Espíritu Santo ha fecundado esa palabra divina con un fondo de verdad que se eleva por encima de los pensamientos ó interpretaciones del hombre: *Quia majori veritate eam Spiritus Sanctus fecundavit, quam aliquis homo adinvenire possit.*

§ 57.

MOVIMIENTO DARWINISTA.

«La teoría de la descendencia es el único recurso reservado al hombre, á quien no satisface la creencia en milagros ni la hipótesis de la revelación.» Estas palabras de Oscar Schmidt, uno de los más fervientes partidarios del darwinismo, nos revela una de las causas que más han influído en la marcha ascendente y progresiva, en ese gran movimiento de expansión y propaganda que caracteriza al darwinismo. Los hombres del naturalismo, los hombres de la incredulidad y del racionalismo en todas sus formas, siéntense atraídos hacia un sistema que entraña la negación de la revelación bíblica, que gravita con todo su peso hacia la exclusión de lo sobrenatural y divino, y cuya última evolución lógica es la tesis materialista en toda su crudeza. De aquí también la marcha paralela y unísona de la corriente darwinista y de la corriente materialista, siendo á veces difícil discernir cuál de las dos predomina en los partidarios de estos dos sistemas, cuyos escritos contienen y representan por lo común principios tomados de una y otra escuela.

Como sucede generalmente en casos análogos, en el seno del darwinismo no tardó en manifestarse una doble dirección. Mientras que algunos de sus partidarios, más francos y más sistemáticos que otros, desenvolvían la teoría de Darwin y la llevaban á sus últimas y verdaderas deducciones y aplicaciones lógi-

cas, esforzábanse otros en atenuar estas aplicaciones extremas, manteniendo á la vez ciertas reservas del fundador.

Häckel es el representante más caracterizado de la primera dirección ó sea del radicalismo darwinista, al cual pertenecen también Burmeister, Jäger, Mad. Royer, Cotta y algunos otros que pertenecen á la escuela del citado Häckel, según veremos al hablar de la doctrina de éste.

Los partidarios y representantes de la segunda dirección, ó digamos del darwinismo moderado, pueden dividirse en dos clases. Hay algunos que, haciendo caso omiso ó sin pronunciarse abiertamente sobre el conjunto de la teoría de Darwin, hacen aplicaciones más ó menos completas de alguna de sus hipótesis, y con especialidad de las ideas de selección natural y de evolución á determinadas ciencias. Pertenecen á esta clase *Buckle*, por razón de su *Historia de la civilización de Inglaterra*, en la que aparecen amalgamadas las ideas de Comte y de Darwin; *Draper*, en su *Historia del desarrollo intelectual de la Europa*, producción calcada en gran parte sobre la idea transformista; *Bagheot*, autor de las *Leyes científicas del desarrollo de las naciones en sus relaciones con los principios de la selección natural y de la herencia*, obra informada por el principio darwinista, según indica su mismo título.

En las ciencias antropológicas y filológicas aparece también la idea darwinista, siendo aplicada con algunas restricciones y con mayor ó menor fidelidad por Lyell, Lubbock, Tylor y algunos otros, por lo que respecta á la antropología, así como en filología adoptan y aplican algunas ideas darwinistas Scheicher, Curtius,

Steinthal y también Geiger, para quien la humanidad es un género que salió del mundo animal á consecuencia del nacimiento y desarrollo de su esencia particular.

Constituyen la segunda clase de darwinistas, que pudiéramos llamar parciales y eclécticos, aquellos que aceptan la teoría de Darwin en su terreno propio, ó sea en el terreno zoológico, pero introduciendo en la misma modificaciones más ó menos importantes. Tal sucede con Wagner, Nägeli, Wigand, Kölliker, y principalmente con Strauss, cuyo libro *La antigua y la nueva fe* presenta una especie de ensayo de conciliación entre el darwinismo y el principio panteista. Á esta clase pueden reducirse también Wallace, Mivart, Braun, Baer y otros, que pretenden conciliar el darwinismo con sus ideas positivo-religiosas.

Por el contrario, Vischner, Zäller y algunos otros, sin pertenecer en rigor al darwinismo radical, pretenden aplicar las ideas de Darwin á la religión y á los estudios teológico-religiosos.

Según se ve por las indicaciones expuestas, el darwinismo, auxiliado y favorecido por el positivismo y el materialismo, viene invadiendo la ciencia en todas sus esferas; pero, al invadirla, lo hace pasando por encima del método científico ó experimental que tanto preconiza, sin perjuicio de faltar á él con frecuencia en la práctica.

En esta parte puede decirse que el darwinismo y el materialismo se imitan ó plagian recíprocamente. Porque la verdad es que si el primero, según arriba se dijo, acude con frecuencia á generalizaciones precipitadas y á hipótesis gratuítas, lo mismo acontece al se-

gundo, ora cuando procede como doctrina independiente, ora cuando procede y se presenta como derivación de la idea darwinista.

El materialismo, como el darwinismo, se apoya generalmente en generalizaciones ilógicas y prematuras, en inducciones incompletas y precipitadas. El telescopio, nos dice por boca de Büchner, no encuentra término á la extensión, y descubre cada día nuevos espacios; luego el mundo es infinito en su extensión ó magnitud; conclusión evidentemente ilegítima, puesto que ni lo indefinido y lo infinito son una misma cosa, ni el telescopio puede servir de medida para un espacio infinito.

Si del terreno mecánico pasamos al psicológico, observaremos en el materialismo análogos defectos de lógica. El pensamiento, dice, no es más que un movimiento determinado de la masa cerebral; porque la experiencia demuestra que el movimiento se puede transformar en calor, y viceversa, sin reparar que la distancia que separa al pensamiento de cualquiera fuerza mecánica, no tiene comparación alguna con la que separa al movimiento del calor ni de otras fuerzas físicas y químicas. Así es que Strauss, á pesar de sus ideas esencialmente darwinistas, Bois-Reymond y algunos otros darwinistas y materialistas de los más serios, reconocen paladinamente la falta de lógica en que se incurre cuando se pretenden explicar ciertos fenómenos psicológicos por medio de la transformación del movimiento, ó cuando, por medio de un sofisma vulgar, se convierte en correlación de causalidad la correlación de concomitancia, identificando con los actos intelectuales las modificaciones materiales del cerebro que los

preceden ó acompañan. ¿De qué manera, pregunta el primero, puede salir la vida de una cosa extraña á la vida? La razón y la conciencia personal y libre, ¿cómo pueden nacer de lo que no tiene razón? El movimiento, añade el segundo, no puede producir más que el movimiento, ó volver al estado de energía potencial. Los fenómenos intelectuales que se realizan en el cerebro al lado de determinados cambios materiales del mismo, carecen para nosotros de razón suficiente, y nos será siempre imposible explicar su origen y su ser por medio de la causalidad mecánica (1), aun dado el conocimiento perfecto de los átomos que componen el cerebro.

§ 58.

HÄCKEL.

Al hablar de la Filosofía y de los filósofos de Alemania durante el siglo actual, omitimos los nombres y las ideas de los partidarios del materialismo, porque debíamos hacer mención de ellos al hablar del mate-

---

(1) «Le mouvement ne peut produire que le mouvement ou rentrer à l'état d'énergie potentielle. L'énergie potentielle à son tour ne peut rien, hormis produire du mouvement, maintenir l'équilibre, exercer pression ou traction.... Ainsi donc les phénomènes intéllectuels, qui se déroulent dans le cerveau à côté et en dehors des changements matériels qui s'y opèrent, manquent, pour notre entendement, de raison suffisante. Ces phénomènes restent en dehors de la loi dé causalité.... Il est et séra toujours impossible d'expliquer les phénomènes intéllectuels d'un ordre superieur à l'aide de la mécanique des atomes cérébraux supposée connue.» *Les bornes de la philosophie naturelle*, trad. y pub. en la *Revue scientifique*.

rialismo enlazado con el positivismo que entra en el cuadro de la Filosofía francesa en el mismo siglo. Lo mismo acontece con el nombre de varios darwinistas alemanes mencionados en el párrafo anterior, entre los cuales ocupa lugar preferente Häckel, con algunos otros darwinistas avanzados, de los cuales puede decirse que, aunque pertenecen á la Alemania por su nacimiento, pertenecen á la Inglaterra por la dirección de sus ideas esencialmente darwinistas. En este concepto, creemos necesario dedicar aquí algunas líneas á la exposición de la doctrina de Häckel, porque es la expresión de una de las fases principales de la concepción de Darwin.

El nombre de Häckel resume y representa el darwinismo radical, siendo un hecho incontestable que el autor de la *Morfología general* (1866), de la *Historia natural de la creación* (1868), y de la *Antropogenia*, publicada en 1874, marcha al frente de la que pudiéramos llamar la izquierda darwinista. Á su lado ó bajo su bandera militan, entre otros, Zöllner, Schleiiden, Jäger, Cotta, los ya citados Burmeister, Löwenthal, y, sobre todo, Büchner, el cual, en sus *Seis lecciones sobre la teoría darwinista*, se pasa con armas y bagajes á este campo, ó, mejor dicho, demuestra prácticamente y con su ejemplo la identidad real y substancial que existe entre el materialismo y el darwinismo en sus últimas y lógicas consecuencias ó aplicaciones.

La jefatura de lo que hemos apellidado izquierda darwinista, corresponde de justicia á Häckel, porque, en nuestro sentir, el autor de la *Antropogenia* es el más radical, el más lógico y acaso también el más científico de los partidarios de la teoría darwinista.

La hipótesis de un acto creador para explicar el origen de la vida en la escala zoológica, hipótesis conservada implícitamente por Darwin, es considerada por Häckel como una limitación arbitraria é ilógica en la serie de las causas. En su virtud, afirma Häckel que es uno mismo el protoplasma que sirve de punto de partida para la formación de las especies en el reino vegetal y en el animal. Más todavía: admite como muy probable la existencia de un reino intermedio entre el vegetal y el zoológico, al cual denomina reino de los *protistas*.

En todo caso, el origen general y común de estos tres reinos, ó sea de la vida en todos sus grados y manifestaciones, es la *mónera primordial*, pequeña masa de materia albuminosa y resultado espontáneo de ciertas combinaciones químicas. Encierra esta masa dentro de sí otra más pequeña, apellidada *nucleus*, y resultado de la condensación de la primordial, la cual, creciendo y multiplicándose por segmentación, da origen á las formas primitivas y más rudimentarias de las plantas y de los animales, formas que, en virtud de la selección natural con sus auxiliares, producen y constituyen las especies, géneros y familias de que constan los dos reinos, á través de una serie casi infinita de años y siglos.

«La materia, escribe el autor de la *Morfología de los organismos*, y la cantidad de fuerza que es inseparable de la misma, son ilimitadas en el tiempo y el espacio, son eternas é infinitas.» De aquí es, añade en su *Antropogenia*, que «la historia del mundo no es más que un *processus* físico-químico, y á su vez el alma es una suma de fenómenos de movimientos moleculares».

Porque es de saber que, contradiciéndose á sí mismo en este como en otros puntos, y arrastrado por la influencia decisiva que sobre él ejercen las ideas y la autoridad de Goethe, á quien se complace en citar y seguir, el filósofo de Jena, en medio de su crudo materialismo, nos habla de alma y de espíritu, como pudiera hacerlo un partidario del idealismo. «En conformidad con lo que dijo Goethe, escribe, no pueden existir ni obrar la materia sin el espíritu, ni el espíritu sin la materia.»

Pero Häckel abandona bien pronto estas veleidades semiidealistas para entregarse de nuevo al materialismo, buscando el origen y las causas eficientes de la vida en las propiedades físico-químicas del carbono, y en los compuestos carbonatados albuminoides, y resumiendo su tesis biológica en los siguientes términos: «Es un gran triunfo para la biología moderna haber reducido el milagro de los fenómenos vitales á elementos materiales, y haber demostrado que las propiedades físicas y químicas, infinitamente variadas y complexas de los cuerpos albuminoides, son las causas esenciales de los fenómenos orgánicos y vitales».

Häckel y sus adeptos proclaman explícitamente que entre los monos inferiores y los superiores, la diferencia es mayor que la que existe entre los últimos y el hombre, y dirigen sin cesar ataques apasionados contra lascreencias religiosas y morales de la humanidad, contra la inmortalidad del alma y la vida futura, contra la libertad del hombre y la personalidad divina.

La escala genealógica del hombre, según Häckel comprende veintidos grados, el primero de los cuales es la *mónera primordial*, es decir, una pequeña masa

de protoplasma sin *nucleus*, puesto que éste supone ya la condensación de aquélla, ó sea un grado más de evolución. Esta mónera ó grumo albuminoso sin *nucleus* aparente, de la cual, andando el tiempo, debe nacer el hombre, es una combinación espontánea de carbono, oxígeno, hidrógeno y ázoe; lo cual quiere decir que, en definitiva, los átomos ó elementos de la materia son los verdaderos progenitores del hombre. El grado vigésimoprimero de esta escala genealógica se halla representado por el *hombre-mono*, especie intermedia entre los monos antropoides hoy existentes y el hombre racional. Estos hombres-monos, cuya raza desapareció por completo, sólo se distinguían del hombre en que no poseían la facultad ni los órganos del lenguaje articulado, ni el grado ó desarrollo de inteligencia correlativo con esta facultad. Häckel opina, además, que la especie humana no procede de un sólo par de dichos hombres-monos, sino que deben señalarse procedencias independientes para las diferentes razas humanas que hoy pueblan la tierra.

Al terminar su hipótesis genealógica del hombre, Häckel se entusiasma ante la teoría de la evolución, que representa, según él, un *nuevo período de alta cultura intelectual*. No contento con esto, añade que «la disposición del espíritu á adoptar esta teoría de la evolución, y la tendencia á la Filosofía monística relacionada con ella, constituyen la mejor medida del grado de desarrollo intelectual que posee un hombre». Lo cual vale tanto como expedir diploma de sabio y de hombre de gran talento á quienquiera que admita y profese la teoría de la evolución, al paso que se expide diploma de ignorante y estúpido al que se atreva á rechazarla.

Y téngase en cuenta que en la teoría de la evolución, según Häckel, el ser humano, el hombre, lejos de ser *una* substancia ó esencia viviente, *una* persona, *un* individuo, debe concebirse como una especie de colmena en que las células representan el papel de las abejas. Porque el autor de la *Antropogenia* asegura, bajo su palabra, que «nuestro cuerpo no es una perfecta unidad viviente, como se complacía el hombre en creer con la ingenuidad de sus primeras ideas, sino que es una comunidad social muy complexa, una colonia, un estado compuesto de muchas unidades vivientes, de muchas células independientes unas de otras».

La preocupación racionalista y anticristiana domina de tal manera en el autor de la *Morfología*, que, después de reconocer la insuficiencia real y científica de la concepción darwinista, hace consistir su mérito principal precisamente en aquello en que es deficiente; en la negación ó exclusión de la acción divina en el Universo, es decir, en una doctrina que ni los hechos ni la experimentación demuestran ni demostrarán jamás, porque los hechos y la experimentación serán siempre impotentes para demostrar que el mundo y la materia no deben su ser y su origen á un Ser infinito y omnipotente: *Le darwinisme est insuffisant, mais ce qui, néanmoins, doit le faire approuver, c'est qu'il permet d'exclure toute intervention de Dieu: c'est là son immense mérite.*

§ 59.

LA ESCUELA PSICOLÓGICA.

James Mill y su hijo Stuart Mill, Bain, Lewes y Herbert Spencer, son los principales representantes de la escuela psicológica en la Inglaterra contemporánea. Al hablar de Lewes como metafísico, hemos apuntado ya sus ideas psicológicas, y por lo que hace al último de los nombrados, la importancia y la originalidad relativa de sus trabajos exigen que le dediquemos párrafo aparte.

El movimiento provocado por la Filosofía positiva de Comte dejóse sentir no poco en Inglaterra, y al indicar sus representantes de mayor importancia, citamos los nombres de Stuart Mill y de Bain; pero Stuart Mill y Bain, aunque pertenecen á la escuela positiva por parte del método y por cuanto admiten implícitamente sus conclusiones fundamentales, como las que se refieren á los tres estados del conocimiento, á la eliminación de las llamadas hipótesis metafísicas, á la incognoscibilidad de lo trascendente y de las causas primeras, etc., se separan de Comte en algunas otras conclusiones, y principalmente en orden á la importancia de la psicología en el árbol de las ciencias.

Así se concibe que la doctrina de los cinco autores citados, sin dejar de ser positivista en su método, en su espíritu y parcialmente en sus conclusiones, constituya, sin embargo, una escuela psicológica especial.

Las ideas, tendencias y conclusiones más impor-

tantes que caracterizan á esta escuela, pueden condensarse en los siguientes términos:

El objeto de la psicología son los hechos ó fenómenos de la conciencia, considerados en sí mismos y en sus condiciones, en sus leyes y en sus causas inmediatas. El procedimiento sintético y el analítico son igualmente útiles y necesarios para investigar y conocer este objeto, ó sean los hechos de conciencia, pero sin pasar nunca de los fenómenos, y, por consiguiente, conformándose con ignorar si existe ó no lo que se llama alma ó espíritu y cuál sea su naturaleza. En este terreno la psicología se inclina á negar la existencia de dos substancias distintas en el hombre, porque no están ya de acuerdo con los resultados adquiridos por la ciencia *(ils ne sont plus d'accord avec les résultats acquis par la science)*, como dice Bain. La substancia única, añade éste, con dos órdenes de propiedades, una sola substancia con dos caras *(la substance unique avec deux ordres de propriétés, deux faces)*, una unidad, en fin, con dos caras, es lo que parece satisfacer mejor á las exigencias de la cuestión psicológica: *Une unité à deux faces, semble plutôt satisfaire à toutes les exigences de la question.*

La conciencia significa el conjunto de las manifestaciones psicológicas, y, considerada en sí misma, en su realidad objetiva, no es más que una corriente continua cruzada ó complexa de sensaciones, ideas, instintos, deseos, voliciones, sentimientos, etc. La percepción de la diferencia es la que da origen á la conciencia, de manera que ésta, en tanto existe ó comienza en el hombre, en cuanto hay percepción de alguna diferencia.

Entre todos los fenómenos de conciencia, la sensación es el absolutamente primitivo é irreductible, y, por consiguiente, aquel del cual proceden y al cual se reducen en cierto modo los demás fenómenos de conciencia. Además de las sensaciones correspondientes á los cinco sentidos externos, hay otras dos clases, que son: *a)* las sensaciones *orgánicas*, que sirven para percibir el estado de los órganos internos, como el hambre y la sed, y *b)* sensaciones *musculares*, que sirven para percibir los esfuerzos de los músculos y su tensión ó grado. Estas últimas son las primeras en el orden cronológico, y no carecen de importancia en el orden cognoscitivo, puesto que nos dan la noción experimental del mundo externo por medio de la sensación de resistencia.

El fenómeno psicológico que llamamos conocimiento, es un fenómeno complexo, que entraña, además de las sensaciones, ideas y asociación de unas y otras. Las ideas son una especie de copias ó imágenes de las sensaciones, de donde resulta que su aparición, su naturaleza y su marcha están en relación con la aparición, la naturaleza y la marcha de las sensaciones.

Esta relación entre las ideas y las sensaciones es como la base remota y primitiva de la asociación de los fenómenos psicológicos en la conciencia.

Pero esta asociación puede verificarse, ora entre hechos psicológicos de la misma especie, como entre sensaciones y sensaciones, entre ideas é ideas; ora entre hechos ó fenómenos psicológicos de naturaleza diferente, como entre sensaciones é ideas, entre ideas y sentimientos, entre sensaciones y voliciones, etc.

La semejanza y la contigüidad, á las cuales algu-

nos añaden la simultaneidad, son las bases principales y como los fenómenos generadores de la ley de asociación. La cual es para el mundo psicológico lo que es la ley de atracción para el mundo físico, porque preside al desenvolvimiento y regula la formación y el orden de los fenómenos psicológicos, así como la ley de atracción preside y regula las manifestaciones del mundo físico.

La sensación como hecho primitivo é irreductible, y la asociación como ley universal, son las que dan origen y contienen la razón suficiente de lo que llamamos facultades humanas, memoria, imaginación, entendimiento, voluntad, etc., y de sus diversas funciones. Así, por ejemplo, la memoria y la imaginación son el efecto y como la expresión de la fuerza inherente á los hechos psicológicos, y principalmente á las sensaciones, para durar y dejar sus vestigios en el cerebro y en el sistema nervioso. La espontaneidad, por medio de la cual las impresiones y sensaciones se transforman en los fenómenos psicológicos que llamamos ideas, sentimientos, voliciones, deseos, raciocinios, etc., tiene su raíz en el organismo, y principalmente en el sistema nervioso. Algunos de los fenómenos psicológicos se transmiten de padres á hijos por medio de la generación.

La causalidad no es más que la sucesión constante de dos ó más fenómenos, de los cuales llamamos *causa* al primero, y *efecto* al segundo. La fuerza activa y real que concebimos como produciendo el efecto, no es más que una imaginación sin fundamento real.

Los actos que se dicen voluntarios y libres, están sujetos á la ley de la causalidad: sin embargo, pueden

decirse voluntarios, por cuanto proceden del yo, es decir, del conjunto de estados de conciencia que preceden y determinan la volición.

Tal es, en resumen, la doctrina que caracteriza y distingue á la escuela psicológica contemporánea de Inglaterra, sin perjuicio de algunas opiniones ó puntos de vista accidentalmente diferentes en orden á determinadas cuestiones. Así, por ejemplo, mientras unos dividen las sensaciones en siete clases ó grupos, James Mill admite ocho, y Bain sólo seis. Por lo demás, parece excusado advertir que semejante psicología, ora se la considere en sus conclusiones afirmativas, ora en sus conclusiones negativas, gravita con todo su peso hacia el positivismo materialista. Sólo que el materialismo de esta escuela no es el materialismo ordinario, terminante y brutal, por decirlo así, de Büchner, sino un materialismo *prudente y moderado*, como dice Lange, refiriéndose á Bain. Ya hemos visto que este último—y lo mismo puede decirse de sus colegas—considera al alma ó espíritu como una mera manifestación ó cara del cuerpo. Á poco que se penetre en el fondo de las cosas, se ve claramente que, en realidad de verdad, la psicología inglesa contemporánea no es más que una porción ó, hablando más propiamente, una prolongación de la fisiología.

§ 60.

HERBERT SPENCER.

Es Herbert Spencer uno de los escritores más fecundos y originales de la Inglaterra contemporánea, y

es también el representante más completo, y aun pudiéramos decir más filosófico de la escuela psicológica de que acabamos de hablar. Á pesar de sus reclamaciones en contra, Spencer entra en la esfera del positivismo, no solamente por razón del método, sino también por razón de sus tendencias y de sus conclusiones.

Cierto es que este filósofo se separa de Comte acerca de varios puntos de relativa importancia, como son, entre otros, el valor objetivo y la importancia científica de la idea de causa, la clasificación de las ciencias y el ideal de las sociedades humanas; pero también es incontestable que el filósofo inglés afirma que nuestros conocimientos son todos relativos; que se debe rechazar toda explicación trascendente de los fenómenos sensibles; que entre la religión y la ciencia no puede haber nada común; que lo absoluto y lo divino trascendente están fuera del alcance de la ciencia y de sus métodos, y, lo que es más aún, que constituyen la región de lo inaccesible á la razón humana; que la evolución social está sujeta á leyes tan necesarias como la evolución orgánica; que la creencia en la inmortalidad es una señal y un efecto de la ignorancia primitiva, ó digamos del estado teológico-metafísico que representa una fase imperfecta del desarrollo intelectual, y no hay para qué advertir que todas estas afirmaciones son afirmaciones esencialmente positivistas y muy en armonía con la concepción de Comte.

Por lo demás, el punto central de la concepción filosófica de Spencer es la *ley de la evolución* ó progreso, según que entraña la transición insensible, *infinitesimal*, por decirlo así, de lo simple y lo homogéneo á

lo compuesto y lo heterogéneo. Spencer simplifica y generaliza á la vez esta ley, aplicándola á todas las esferas del ser y del conocer, al mundo inorgánico y al orgánico, al individuo y á la especie, á la vida y á la historia, á la sociedad, al gobierno, á la industria, al comercio, al arte y á todas las manifestaciones de la naturaleza y del pensamiento. Al lado de esta ley fundamental, y como derivaciones y aplicaciones de la misma, Spencer desenvuelve la ley de la asociación de ideas y la correlación ó equivalencia de fuerzas. Y por cierto que esta última le arrastra á los confines del materialismo, cuando afirma que la distinción, que la línea de demarcación entre la vida mental y la vida corporal es arbitraria, y que en el proceso ó evolución de la vida á través de plantas, animales y hombres, es imposible fijar el momento en que comienza la inteligencia, ó, mejor dicho, que la línea de separación que se establece ordinariamente entre la vida mental y la vida corporal ó física, es una línea arbitraria *(toute ligne de démarcation qu'on tire entre elles est arbitraire)*, como se expresa el mismo Spencer. La vida mental y psíquica tiene su raíz en la vida orgánica; es como una eflorescencia de ésta, y entre la función más humilde de la vida orgánica y la función más elevada de la vida mental, sólo hay diferencia de grados, afirmación que coincide perfectamente con la doctrina de Comte, según se apuntó en su lugar.

Si por este lado el autor de los *Principios de psicología* no anda muy distante del materialismo, no se acerca menos á este sistema cuando da á entender que la idea intelectual no es más que una función de sensaciones semejantes, y esto después de afirmar que la

sensación no es más que una integración de choques nerviosos.

En armonía con estas ideas, Spencer enseña también que lo que vulgarmente se llama en las escuelas verdades necesarias, verdades axiomáticas y universales, deben su origen y su ser á la transmisión hereditaria; son efectos de la asociación de ciertas ideas ó estados de conciencia, muy repetida y arraigada en los antepasados, que se transmite hereditariamente á los sucesores.

El origen y constitución de la moral se hallan en el mismo caso, puesto que proceden de las experiencias de utilidad realizadas, acumuladas y transmitidas de padres á hijos, en relación con determinadas modificaciones nerviosas: *Les experiences d'utilité, organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes, qui, par transmission et accumulation continues, sont devenues chez nous certaines facultés d'intuition morale.*

Según queda indicado, la *evolución* constituye el punto capital de la Filosofía de Spencer, el cual pudiera ser apellidado con justicia el filósofo de la evolución. Porque, en efecto, la evolución constituye el principio, el medio y el fin de su concepción, y todos sus escritos pueden considerarse como otros tantos comentarios y aplicaciones de la misma. El filósofo inglés comienza por designar y señalar tres grandes fases de esta ley universal, que son: *a)* la *evolución inorgánica*, que se ocupa ó se refiere á la generación y desarrollo de los astros y de la tierra; *b)* la *evolución orgánica*, que comprende los fenómenos, manifestaciones y desenvolvi-

miento de la vida considerada en los individuos (biología y psicología) ú organismos particulares, y *c)* la *evolución supraorgánica*, comprensiva de los fenómenos que entrañan la cooperación y acciones de muchos individuos. La sociología es la ciencia que estudia y explica esta última evolución, y es también ciencia que llama mucho la atención de Spencer. El estudio y análisis que de los fenómenos y del organismo sociales presenta el filósofo inglés en sus *Principios de sociología*, es de lo más notable que se ha escrito sobre la materia desde el punto de vista positivista.

En la evolución supraorgánica social, Spencer distingue y señala dos especies de elementos y factores, unos extrínsecos y otros intrínsecos. Pertenecen al primer género el clima, con sus variantes de calor, frío, humedad, etc., la fertilidad mayor ó menor del suelo, la configuración uniforme ó accidentada de país, la calidad de sus producciones, y en general la flora y la fauna respectivas. Entre los factores intrínsecos de la evolución social, señala los caracteres fisiológicos y morales de los individuos, su complexión, su sensibilidad más ó menos viva, los grados y la condición de su inteligencia. La acción de estos factores primitivos y fundamentales de la evolución social es acrecentada y también modificada en diferentes sentidos por otra serie de factores ó elementos que pudiéramos llamar secundarios, como son, entre otros muchos, la industria y el trabajo, que pueden modificar las condiciones del clima por medio de desmontes, del cultivo, de la introducción de nuevas plantas y animales, desecamiento de lagunas, etc.; la densidad de la población, la acción administrativa, la acumulación de las riquezas,

el progreso de las artes y las ciencias, la perfección y cultura del lenguaje, las prácticas religiosas, la severidad de las costumbres, con otros factores análogos, que resultan de la acción recíproca de los factores primitivos y de la influencia de unas sociedades sobre otras.

La teoría teológica de Spencer es una teoría esencialmente negativa. Spencer no niega la existencia de Dios, como hacen otros positivistas, y hasta concede al hombre una especie de concepción vaga, confusa é indefinida del Ser Supremo. Pero este Ser, el Absoluto, Dios, en fin, es perfectamente inaccesible á la razón humana, coincide y se identifica con lo *Incognoscible*, porque la razón no puede salir fuera de la esfera de lo relativo, y Dios, ó no existe, ó es el Absoluto. De aquí resulta la separación completa y hasta la incompatibilidad entre la religión y la ciencia, puesto que el objeto de la primera es lo Absoluto, es decir, lo Incognoscible, al paso que el objeto exclusivo y único de la segunda es lo relativo.

Aunque colocado en la corriente positivista por su método, por sus aspiraciones y tendencias, por sus ideas y por sus conclusiones, Spencer tiende á la generalización y emplea los procedimientos sintéticos y racionales en mayor escala que los demás representantes de este sistema; desde este punto de vista, Spencer puede considerarse y merece ser apellidado el metafísico del positivismo.

§ 61.

LA FILOSOFÍA EN ITALIA.

Al lado y enfrente del movimiento filosófico cristiano de que hablaremos más adelante, tuvo y tiene lugar en Italia un movimiento filosófico fuera de la órbita católica, movimiento que reviste diferentes formas y direcciones. Pueden, sin embargo, estas direcciones varias reducirse á tres escuelas, que son la crítico-positivista, la hegeliana y la espiritualista. Profesando, como profesan, teorías muy diversas en el terreno filosófico, convienen todas en rechazar ó prescindir de la autoridad doctrinal de la Iglesia, y en negar explícita ó implícitamente la tesis fundamental del catolicismo.

La escuela crítico-positivista italiana, lo mismo que sus afines de otras naciones, condena la metafísica, niega ó pone en duda el valor de la razón pura y la legitimidad de sus conclusiones, predica la necesidad de atenerse exclusivamente á la práctica del método experimental, y corona su pensamiento negando hasta la posibilidad de conocer las substancias y las causas, y encerrando la investigación y la ciencia dentro del mundo fenoménico y subjetivo. En el orden religioso y político, rechaza generalmente todo elemento tradicional, toda armonía entre la razón y la fe, todo valor de la religión positiva, siendo muy frecuente entre los partidarios de esta escuela proclamar y perseguir una sociedad nueva, una ciencia nueva, una política nueva, una humanidad nueva.

Con mayor ó menor franqueza, con mayor ó menor fidelidad, profesan estas ideas, combinándolas, amalgamándolas y modificándolas, en ocasiones, con las ideas crítico-escépticas de Kant, y especialmente con las que se refieren á las antinomias de la razón pura:

a) *Ferrari* (José); pues si bien es cierto que durante la primera etapa de su vida científica, ó al menos cuando escribió su *Ensayo sobre el principio y los límites de la Filosofía de la historia*, se aproximaba á las ideas de Rosmini, no lo es menos que en su *Filosofía de la Revolución*, y en sus *Lecciones sobre los escritores políticos de Italia*, aparece un cambio completo de ideas. En uno y otro libro, Ferrari expone y defiende la esencia, la ley suprema y las aplicaciones de la Revolución, tanto en el orden filosófico como en el orden político y religioso. Pocos libros se habrán publicado tan revolucionarios en el fondo y en la forma, en la esencia, en las aspiraciones y en la universalidad de sus aplicaciones, como la *Filosofía de la revolución*, de Ferrari.

Para Ferrari, la ley de la contradicción ú oposición es la ley necesaria y verdaderamente universal, puesto que se extiende á todas las cosas. Las contradicciones y antinomias reinan, no solamente en el terreno de la razón pura, donde las colocaba Kant, sino en el terreno de la lógica, en el terreno de la naturaleza, en el terreno de la historia, en el terreno de la ciencia y en el terreno de las acciones. El alma, y su espiritualidad, y la vida futura, y la existencia y atributos de Dios, y las verdades necesarias, son palabras que nada significan para la razón y para la ciencia: las cuales son impotentes hasta para conocer la naturaleza física, sus

propiedades y sus leyes, consideradas en su ser ó como noumenos. No hay más realidad ni más verdad para el hombre que los fenómenos producidos por el movimiento continuo y sujetos á la ley sempiterna de la oposición. En otros términos, la única ciencia positiva y real para el hombre consiste en la percepción experimental de los fenómenos internos y externos, sujetos á transformaciones continuas.

b) *Franchi* (Ausonio), nombre que responde á su apostasía (1) de la religión católica y á sus aficiones revolucionarias, habiendo llegado á ser uno de los que más contribuyeron á la propaganda de la idea democrático-socialista, en el terreno filosófico pertenece también á la escuela que hemos llamado crítico-positivista. Dios, el alma, la vida futura con todos los objetos trascendentes, espirituales ó divinos, carecen de realidad objetiva. Los fenómenos solos constituyen el objeto de la ciencia, y no hay más realidad objetiva y verdadera que la naturaleza y la humanidad, sometidas una y otra á la ley del progreso continuo, ó, mejor dicho, á la ley de la evolución.

Tal es, en resumen, el pensamiento de Franchi, pensamiento que, lo mismo que el de Ferrari, parécenos merecer la calificación de crítico-positivista más bien que la calificación de *escéptico*, que suelen darle algunos historiadores de la Filosofía. Porque ello es evi-

(1) Sabido es que Franchi no solamente fué católico, y católico ferviente, durante su juventud, sino que siguió la carrera eclesiástica, señalándose por su piedad y celo durante los primeros años de su sacerdocio. Su verdadero nombre de bautismo es Cristobal *Bonavino*, nombre que abandonó para adoptar el de Ausonio *Franchi* cuando apostató del catolicismo, para entrar de lleno en los caminos de la incredulidad y de la revolución.

dente que en la concepción filosófica de los dos, al lado del elemento escéptico, ó, digamos mejor, crítico, derivado de Kant, existe y domina el elemento positivista con sus afirmaciones experimentales y científicas, y con sus negaciones metafísicas y teológicas.

c) *Mazzarella* discute de nuevo en su *Crítica de la ciencia* algunos de los problemas kantianos, y con especialidad el que se refiere á la posibilidad de la ciencia. En este sentido, y por sus afinidades de método y de tendencias crítico-positivistas con Ferrari y Franchi, merece figurar en su escuela; pero debe advertirse que se separa de los mismos en la cuestión religiosa: Mazzarella rechaza el catolicismo, pero reconoce la necesidad del cristianismo, y considera la religión como complemento de la ciencia, y no como su antagonista.

d) El nombre de *Ardigò*, de quien ya se hizo mérito al tratar del movimiento positivista, y cuyas ideas y obras son bastante conocidas; el de *Villari*, que escribió unos *Ensayos de historia, de crítica y de política*, en los cuales sigue el método y las ideas positivistas, aunque con reservas y restricciones; el de *Tommasi*, profesor de medicina y autor de unas *Instituciones fisiológicas*, lo mismo que el nombre de *Lambruschini*, que escribió sobre la *Filosofía positiva examinada según los principios de la pedagogía*, son nombres que pertenecen á la escuela crítico-positivista considerada en sus diferentes matices.

e) Las tradiciones é ideas de esta escuela crítico-positivista han sido continuadas, y aun pudiéramos decir exageradas, por parte del elemento crítico ó escéptico, en estos últimos años, por *Trezza*, el cual, en

su *Confessioni d'un scettico* (1878), no solamente rechaza la existencia de Dios y de la providencia y del alma y de la vida futura y de todo lo trascendente, como cosas ilusorias é incognoscibles, sino que extiende y aplica también la duda á muchos fenómenos y leyes que la ciencia da como conocidos. Las mismas leyes generales del Universo, deben apellidarse escépticas, por cuanto que son el efecto de experiencias mecánicas acumuladas por espacio de muchos siglos: *Les lois de l'Univers sont sceptiques en ce qu'elles sont l'effet d'immenses expériences mécaniques dans le temps et dans l'espace.*

f) Siciliani, profesor de sociología en la universidad de Bolonia, merece figurar igualmente en esta escuela; pues si bien es verdad que en su *Restauración de la Filosofía positiva en Italia*, su pensamiento parece flotar indeciso, ó, hablando más propiamente, intenta mantenerse entre el criticismo escéptico y el dogmatismo metafísico, en sus escritos posteriores, y principalmente en los *Prolegómenos á la psicogenia moderna*, Siciliani se acerca más y más al positivismo, pudiendo decir que sus conclusiones y tendencias filosóficas coinciden con las conclusiones y tendencias de Herbert Spencer.

Omitimos aquí los nombres de Herzen y Mantegazza, porque pertenecen á la escuela materialista, y al tratar de ésta y de su movimiento en general, hicimos las oportunas indicaciones acerca de sus ideas.

§ 62.

LA ESCUELA ESPIRITUALISTA.

La escuela espiritualista, ó, si se quiere, idealista, en oposición á la crítico-positivista, cuenta con partidarios de merecido nombre, entre los cuales corresponde el primer lugar á Mamiani en la esfera del racionalismo. Y decimos en la esfera del racionalismo, porque se trata de un filósofo que se mueve evidentemente fuera de las ideas, de las aspiraciones, de los intereses, de la doctrina y disciplina de la Iglesia católica. Que esto y no otra cosa se desprende del contexto de la mayor parte de sus obras, y con especialidad de la que lleva por título *Renacimiento católico*; la misma que con mayor propiedad y justicia podría titularse *Destrucción del catolicismo*, dadas sus ideas sobre el poder temporal del Papa, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sobre el carácter puramente naturalista que atribuye al último, sobre cambios en la disciplina y jerarquía eclesiástica, sobre las corporaciones religiosas, y, para decirlo de una vez, sobre la transformación radical de la Iglesia en una especie de sucursal de la que se llama civilización moderna.

En el orden filosófico, la concepción de Mamiani es una concepción ecléctica, cuyos elementos principales son el espiritualismo cartesiano y el idealismo de Gioberti, transformados por algunos puntos de vista relativamente originales y por ideas tomadas de Leibnitz y Rosmini. Admite con Gioberti la intuición del absoluto y también la identidad entre lo ideal y lo real,

pero poniendo restricciones á una y otra tesis del filósofo piamontés, negando, entre otras cosas, que la intuición del absoluto lleve consigo la intuición del acto creador.

El autor de las *Confesiones de un metafísico* admite el progreso indefinido, y como aplicación y corolario de esta doctrina supone: *a)* que el individuo humano, después de la existencia terrestre, seguirá desenvolviéndose en otros mundos y otras existencias; *b)* que la creación es continua y permanente en el tiempo y el espacio, produciéndose sin cesar nuevos mundos y nuevas esferas de existencia.

Sabido es que el pensamiento filosófico de Mamiani ha pasado por sucesivas evoluciones, desde el empirismo semisensualista hasta el espiritualismo idealista y relativamente ontológico. Á la primera fase responde su primera obra *De la renovación de la antigua Filosofía de Italia;* á las intermedias corresponden su *Discurso sobre la ontología y el método*, y también sus *Diálogos de ciencia primera.* La última evolución, juntamente con la historia y crítica de las anteriores, se encuentran en las *Confesiones de un metafísico,* que vieron la luz en 1865.

En su *Compendio y síntesis de la propia Filosofía, ó sea nuevos prolegómenos para toda metafísica presente y futura*, posterior á las *Confesiones*, Mamiani sigue combatiendo con ardor y perseverancia contra las teorías positivistas, materialistas y darwinistas, y el fondo de su metafísica sigue siendo el idealismo platónico, pero acentuado en sentido ontologista. En esta última obra, Mamiani enseña terminantemente que Dios, ser primero y absoluto, y el más real *(realissimo)*

de todos, como decían los escolásticos, constituye el fondo de todo pensamiento especulativo, y es percibido por medio de una intuición inmediata.

Al lado de Mamiani merece figurar Luís *Ferri*, á causa del fondo relativamente espiritualista é idealista de su doctrina. Pero, á diferencia de Mamiani, el autor de la *Psicología de Pedro Pomponazzi* es un filósofo francamente racionalista en el terreno religioso ó cristiano, y en el terreno filosófico tiende á la síntesis metafísico-científica, procurando armonizar el método experimental, los procedimientos críticos y las conclusiones positivas, con el método racional, los procedimientos idealistas y las conclusiones de la metafísica.

Bonatelli, Cantoni, Bertinaria, Paoli, con algunos otros, pertenecen igualmente á la escuela espiritualista, pero generalmente son menos idealistas que Mamiani, y algunos de ellos no ocultan sus aficiones positivistas y sus tendencias críticas.

§ 63.

LA ESCUELA HEGELIANA.

El hegelianismo cuenta en Italia con no pocos partidarios y representantes de nota. Nápoles es el centro y como el foco de acción y propaganda de las ideas de Hegel, que tienen un órgano perenne y como oficial en el *Giornale napoletano di filosofia e lettere, scienze morale et politiche*, revista dirigida por Francisco Fiorentino.

Spaventa y Vera marchan á la cabeza del hegelia-

nismo italiano. El primero (Bertrando Spaventa) es un hegeliano de pura raza, que se ha impuesto la tarea de aclarar y defender la concepción hegeliana, y principalmente la importancia científica de la triada dialéctica representada en los conceptos de *Ser*, *No-ser* y *Venir á ser*.

En su *Introducción al curso de Filosofía*, expresión de sus lecciones en la universidad de Nápoles, *Spaventa* nos dice que la Idea es el objeto único de la Filosofía, que la función propia de ésta es despojar al mundo y los seres finitos de todas sus limitaciones, hasta llegar á considerarlos *como partes del pensamiento divino, ó como momentos de la infinidad de Dios*. El profesor napolitano añade á continuación que «Dios no es el verdadero Dios, ni como Ser abstracto, ni como Naturaleza, ni como Espíritu, ó sea como uno solo de estos absolutos, sino únicamente como su unidad última, como término de la evolución de la Idea en la conciencia y por la conciencia del hombre».

No hay para qué decir que el nombre de *Vera* va unido al de Hegel, cuyos escritos y cuyas ideas viene propagando, no ya sólo por su patria, sino en otros países. Pero el autor de la *Introducción á la Filosofía de Hegel* no se limita á traducir y comentar las obras del filósofo alemán, sino que, por medio de discursos, introducciones y notas, interpreta, desenvuelve y aclara sus ideas, pudiendo decirse, con Rosenkranz, que en las manos de Vera el pensamiento hegeliano adquiere la precisión y claridad que le faltan en su protagonista y fundador. Aunque alguna vez modifica, so pretexto de explicarlas, algunas ideas de Hegel, por punto general se mantiene fiel al pensamiento de su

maestro, rebatiendo las interpretaciones y transformaciones introducidas por algunos en la concepción hegeliana, y entre ellas las de Trendelenburg, que pretende sustituir á la triada fundamental de Hegel, la triada del *Ser*, del *Pensamiento* y del *Movimiento*.

Después de llevar su propaganda activa en favor del hegelianismo á diferentes países, y después de ejercerla oralmente en algunas universidades de Italia, Vera se hizo cargo de la cátedra de historia de la Filosofía en la universidad de Nápoles, foco y centro principal, como hemos dicho arriba, del movimiento hegeliano en la península itálica.

Por cierto que este movimiento, al cual pertenecen, además de los ya citados, los nombres de Gatti (Estanislao), Sanctis y De Meis, cuenta también entre sus representantes á la marquesa *Florenzi*. Esta filósofa y admiradora que le ha salido á Hegel, y que es como la Clemencia Royer del hegelianismo italiano, ha publicado diferentes libros, en que expone y defiende las teorías de Hegel, según se ve en sus *Filosofemas de cosmología y ontología* y en su *Ensayo sobre la Filosofía del espíritu*. La Marquesa hegeliana pretende afirmar y establecer la *Inmortalidad del alma humana* en un opúsculo escrito con este objeto y este título; pero pretende conseguirlo divinizando al hombre, ó, mejor dicho, convirtiendo al hombre en Dios y combatiendo al teismo cristiano, cosas una y otra muy en armonía con el sistema hegeliano.

En sentido más ó menos hegeliano escribieron y escriben también los hermanos *Delzio* (Ireneo y Floriano), *Settembrini*, autor de unas *Lecciones de literatura italiana*, en que ataca con encarnizamiento al catoli-

cismo, y el ya citado Fiorentino, que merece figurar entre los principales defensores y propagandistas de la doctrina hegeliana, tanto por sus trabajos en el *Giornale Napoletano*, como por sus estudios críticos sobre Pomponazzi y por su *Ensayo sobre la Filosofía griega*, obras inspiradas una y otra en las ideas de Hegel acerca de la Filosofía de la historia.

§ 64.

LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA IGLESIA CATÓLICA.

El movimiento filosófico en Italia durante el siglo XIX presenta un fenómeno que la caracteriza y distingue del movimiento filosófico de otras naciones. Tal es la discusión del problema referente á las relaciones entre el Estado y la Iglesia, problema cuyo examen solicitó la atención de los principales filósofos italianos, dando origen á teorías y proyectos de reformas político-cristianas, que no han influído poco en las vicisitudes, revoluciones y estado actual de la Italia.

Ya en los últimos años del pasado siglo y en los primeros del presente, Gioia y Romagnosi iniciaron este movimiento reformista, ó, si decimos, *liberalizador* y secularizador de la Iglesia, defendiendo la desamortización de los bienes eclesiásticos, la libertad de cultos, la abolición de la inmunidad y privilegios de la Iglesia, y, sobre todo, la conveniencia de un clero asalariado.

Estas ideas de Gioia y Romagnosi, que no eran más que el eco de las semillas revolucionarias traídas á Ita-

lia por los soldados de la república y de Napoleón, no hubieran arraigado en el suelo italiano, y no hubieran producido las grandes violaciones de la justicia y del derecho que todos hemos presenciado, á no haber sido desenvueltas y propagadas en grande escala por otros filósofos de gran renombre y ciencia, entre los cuales sobresalen Rosmini y Gioberti.

El espíritu revolucionario y reformista que se cernía sobre la península itálica por los años de 1848, se apoderó hasta de la inteligencia y del corazón profundamente cristiano de Rosmini, brotando de su pluma las *Cinco llagas de la Iglesia*, y poco después la *Constitución según la justicia social*. El objeto que en estos dos escritos se propuso su autor es descubrir y señalar los males que afligen y debilitan á la Iglesia en nuestro siglo, proponiendo á la vez los medios que deben adoptarse para destruirlos.

Entre las causas principales de malestar para la Iglesia y de corrupción en la sociedad cristiana, enumera Rosmini: *a)* la falta de comunicación espiritual entre el clero y el pueblo, á causa del uso del latín en la liturgia y sacramentos; *b)* la falta de unión y de comunicación entre los Obispos por medio de la celebración de Concilios; *c)* la falta de instrucción y de ciencia en el clero inferior; *d)* el nombramiento de los Obispos por el poder civil; *e)* la falta de independencia sacerdotal, á causa de la dotación recibida del gobierno.

Como remedio general para estos males, el autor de las *Cinco llagas* propone la reversión al espíritu y prácticas de la Iglesia primitiva; pero insiste principalmente en la necesidad de emplear la lengua vulgar en las preces y liturgia, á fin de establecer una comu-

nicación fácil y permanente de ideas y sentimientos entre el sacerdote y el pueblo, sin lo cual éste no puede adorar á Dios en espíritu y en verdad. Otra de las reformas en que más insiste Rosmini, y á la que concede grandísima importancia, es el nombramiento de los obispos por el pueblo y el clero, aunque exigiendo la confirmación del Sumo Pontífice para el elegido.

En la ya citada *Constitución según la justicia social*, los artículos referentes á los derechos de la Iglesia y á sus relaciones con el Estado, están calcados sobre la teoría expuesta. Así es que después de consignar que «los derechos que proceden de la naturaleza y de la razón pertenecen á todos los hombres y son inviolables», consigna en otros: *a)* que el Estado debe garantizar á la Iglesia católica su completa libertad de acción; *b)* que no debe ponerse impedimento alguno á la comunicación directa con la Santa Sede ni á la celebración de concilios; *c)* que la elección de los obispos será confiada al clero y al pueblo, según la antigua disciplina, sin perjuicio de la aprobación del Soberano Pontífice; *d)* que la prensa es libre, pero que una ley reprimirá sus abusos, y que la Iglesia conserve el derecho de someterla á censura, pero sin que esta censura sea sancionada con penas por parte del Estado; *e)* que la Iglesia, sus administraciones, sociedades ó personas colectivas que pagan contribución directa al Estado, concurran á las elecciones en proporción de sus rentas.

Por lo demás, Rosmini afirma y defiende el poder temporal del Papa, y afirma y defiende igualmente, no sólo el derecho, sino la conveniencia y necesidad de

que la Iglesia y sus instituciones posean y administren sus bienes.

De lo dicho hasta aquí podemos deducir que el filósofo de Roveredo anduvo más acertado al señalar las causas del mal que al señalar su remedio.

El uso del latín en la liturgia lleva consigo algunos inconvenientes; pero los inconvenientes y peligros serían mucho mayores en el caso contrario. Mal es, y mal grave, la falta de una instrucción superior y más universal en el clero; pero este mal sólo puede remediarse devolviendo á los obispos y á la Iglesia sus bienes. Mal es, y mal muy grave, que el poder civil intervenga en el nombramiento de obispos; pero el mal empeoraría si pasara esta intervención al pueblo, á juzgar por lo que vemos en las elecciones políticas y administrativas.

Lo que la Iglesia necesita para luchar contra el mal y vencerle, no son liturgias en lengua vulgar, ni elecciones populares de obispos, ni las demás medidas casuísticas y de sabor pistoyano que propone el sacerdote de Roveredo. Lo que la Iglesia necesita y le basta para llenar cumplidamente su misión, es que el Estado le conserve y garantice la libertad de acción y los derechos que le corresponden según el Evangelio, los Padres y los Concilios; es que se le devuelvan y garanticen sus bienes y su libre administración.

Si las reformas propuestas por Rosmini son absolutamente inaceptables y peligrosas, lo son mucho más todavía las propuestas por Gioberti en una obra póstuma del mismo que lleva el título de *Reforma católica de la Iglesia*. En ella el filósofo piamontés enumera entre los males de la Iglesia,—además de los indicados por

Rosmini,—el poder temporal del Papa, la dependencia excesiva de los sacerdotes con respecto á los obispos, y de éstos con respecto al Papa; el jesuitismo, ó sea el predominio de éste en la ciencia, el culto y la disciplina; el celibato eclesiástico en algunos climas; el estado de ociosidad de una parte del clero, y la inutilidad de algunas de sus instituciones.

Contra estos pretendidos males, Gioberti propone, como antídotos y medios de reforma ó regeneración cristiana, la abolición del poder temporal del Papa; división de los sacerdotes en dos clases, una de las cuales representaría la ciencia y la otra la acción; reforma de la enseñanza teológica, suprimiendo desde luego la escolástica; abolición de las prácticas canónicas y del culto, que hacen perder mucho tiempo; participación del Estado en la educación é instrucción de los aspirantes al sacerdocio; abolición de los jesuítas; supresión de las órdenes monásticas, que son inútiles, y reforma completa de las restantes; reforma radical de los cabildos catedrales, en relación con lo que fueron en sus principios; elevación al episcopado de los hombres más notables por su ciencia y su talento; libertad y garantías para todas las clases del clero en sus relaciones con los Obispos y con el Papa; establecimiento de dos clases de sacerdotes, unos celibatarios y otros casados.

Tal es el programa presentado por Gioberti en su *Reforma católica de la Iglesia*, que con más justicia podría titularse *Destrucción de la Iglesia*, programa esencialmente anticristiano y racionalista. Así, no es de extrañar que los racionalistas Bertini en su escrito *Cuestión religiosa*, y con más extensión Mamiani en

varios de sus libros, y principalmente en el rotulado *Renacimiento católico*, hayan adoptado el fondo y la substancia del programa reformista del filósofo piamontés, sin perjuicio de ampliarlo en algunos de sus puntos, y de modificarlo en otros.

Estas ideas, que contribuyeron muy eficazmente á la revolución italiana con sus desmanes políticos y religiosos, fueron resumidas después, como su propia y natural síntesis, en la famosa fórmula de Cavour: *La Iglesia libre en el Estado libre*, fórmula que en la práctica y en la mente de sus autores se resuelve en la siguiente: *La Iglesia liberal en el Estado pagano*; es decir: la Iglesia no católica, la Iglesia reducida á una religión humana, la Iglesia separada de su principio sobrenatural y de su jerarquía divina, en el Estado racionalista y ateo.

§ 65.

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA EN LAS DEMÁS NACIONES.

El movimiento filosófico-racionalista y anticatólico tuvo y tiene también representantes en las demás naciones.

En Bélgica, sin contar á Bordas-Dumoulin, Huet, Callier y demás representantes del neo-cartesianismo, inspirado á la vez en Descartes, en Cousin y en la idea cristiana, el movimiento racionalista, si no el más importante, á lo menos el más ruidoso, está ligado á los nombres de Ahrens y Tiberghien, defensores

y propagandistas de las ideas de Krause. En casi todas sus obras, que son numerosas, pero especialmente en su *Introducción á la metafísica*, Tiberghien expone y defiende las teorías del filósofo alemán, las mismas que expone y defiende Ahrens en materia de psicología y de derecho.

En su *Física social* y demás obras suyas, Quételet se mueve dentro de la esfera positivista, al paso que Laurent, en sus *Estudios sobre la humanidad*, reune y repite cuantas objeciones y diatribas se han dirigido contra la religión católica desde Celso hasta Voltaire y Renan. ¡Parece mentira que en pleno siglo XIX se admitan como objeciones serias las que presenta Laurent en su obra contra el catolicismo!

En Holanda, la Filosofía, considerada en sus relaciones con la religión, se halla informada por el protestantismo liberal avanzado, ó, lo que es lo mismo, se resuelve en un Cristianismo puramente naturalista, que apenas se distingue del deismo. Pertenecen á este género los trabajos de *Roorda* acerca de la historia de la Filosofía, y de una manera más evidente el *Manual de historia comparada de la Filosofía y la religión*, escrito por el pastor protestante *Scholten*. Sin embargo, las ideas dominantes en los libros de *Hemsterhuys* y en los de *Wyttenbach*, los dos anteriores á Roorda y Scholten, se mantienen más alejadas del protestantismo naturalista de éstos.

Al lado de los cuatro citados, deben figurar el nombre de *Opzoomer*, autor de varios tratados referentes á lógica, á estética y á la Filosofía de la religión, y el nombre de *Heusder*, que enseñó y defendió la Filosofía platónica.

En Dinamarca marchó primero la Filosofía racionalista en pos de Kant y de Schelling, pero después siguió y sigue con preferencia la dirección hegeliana. Los principales representantes de ésta última son *Kierkegaard*, que parece inclinarse á la izquierda; *Nielsen*, que también separa completamente la ciencia de la fe, y *Bröchner*, el cual, por el contrario, propende á la derecha hegeliana, estableciendo determinadas relaciones entre la fe y la Filosofía, á ejemplo de Hegel y de sus discípulos de la derecha.

En Suecia, las ideas de Kant hallaron eco y tuvieron un intérprete en *Boëthio*, al paso que las teorías de Fichte y de Schelling eran enseñadas y expuestas por *Höyer*. Pero el filósofo más notable y sensato de la Suecia contemporánea es *Boström*, cuya concepción filosófica es como una síntesis de la doctrina de Platón y de la Filosofía de Leibnitz, con adiciones y modificaciones más ó menos originales. Así, por ejemplo, Boström enseña que las mónadas inferiores están contenidas en las superiores, á la manera que los números pequeños están contenidos en los grandes.

En Hungría, la Polonia y la Rusia se deja sentir el influjo de la Filosofía alemana, pero predominando generalmente la doctrina y las ideas de Hegel. Los *Tipos del pensamiento filosófico contemporáneo en Alemania*, obra curiosa, publicada recientemente por Miloslawski, contribuirá á difundir en Rusia, y sobre todo á que sean mejor conocidas las teorías diversas de la Filosofía germánica. Ya dejamos indicado arriba que las ideas socialistas encarnadas en el nihilismo han echado entre los rusos raíces más profundas y universales que las ideas filosóficas, cuyos represen-

tantes son inferiores en celebridad é influencia á los Bakounine. Empero no por esto debe negarse todo movimiento filosófico en Rusia, porque, sin contar á *Kireïewski*, autor de un tratado sobre *La necesidad y la posibilidad de los nuevos principios en Filosofía*, y sin contar á *Pogodine*, autor de varios tratados filosóficos, merecen mencionarse *Pissareff*, quien introdujo en su patria la doctrina de Comte, convirtiéndose á la vez en su defensor, y posteriormente, ó sea en nuestros días, *Lessewitsch*, el cual, en su *Ensayo de un análisis crítico de los principios fundamentales de la Filosofía positiva*, afirma y desenvuelve las ideas y teorías principales de Comte, si bien acompañándolas de ciertas reservas y combinándolas con el criticismo kantiano. *Troicki* en 1867, y *Uschinski* en 1871, han publicado también obras en que exponen y analizan las principales teorías psicológicas de Alemania. El segundo de estos admite la existencia de acciones mentales inconscientes.

Por lo que hace á la Polonia, además de *Ochorowicz*, profesor de la universidad de Lemberg y autor de algunos tratados relacionados también con la psicología, merece mencionarse *Sniadecki*, que floreció en el primer tercio de este siglo, y que es autor de una *Filosofía del entendimiento humano*, en la que se declara enemigo de la metafísica en psicología y también en otras partes de la Filosofía, inclusas las matemáticas, hasta el punto que bien puede apellidarse el precursor de Comte.

En los *Estados Unidos*, nación positivista, industrial y comercial, la Filosofía propiamente dicha llama poco la atención, pudiendo decirse que los estudios

históricos y las ciencias físicas y naturales absorben la atención de los hombres de letras. En relación con esto, las ideas de Bani, Spencer, Darwin, Huxley, Häckel, son bastante conocidas y aplicadas en la enseñanza de las ciencias, y hasta tienen órganos de propaganda, como la *Popular Science Monthly* de Nueva York.

En el terreno propiamente filosófico, existen varias direcciones en los Estados Unidos. Al lado de los que manifiestan cierta predilección por las ideas de Schopenhauer y Hartmann, hay partidarios de la dirección hegeliana, cuyo órgano en la prensa periódica es el *Journal of speculative philosophy*, que se publica en San Luís, y cuyo principal representante es *Everett;* hay partidarios del neokantismo, como *James*; hay partidarios del teismo ecléctico, como *Bowen*, y hay, por último, partidarios de la escuela escocesa, combinada y completada con elementos kantianos, como es Noah *Porter*, autor de una psicología escrita en este sentido, en la que rechaza y combate las teorías darwinistas y materialistas.

§ 66.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN NUESTRO SIGLO.

Durante la pasada centuria y en lo que va de la presente, el Cristianismo católico y la Filosofía cristiana vienen sufriendo embates tan violentos como continuados, no solamente por parte de la fuerza bruta encarnada en la revolución del 89 y en los radicalis-

mos político-sociales de hoy, herederos legítimos de aquélla, sino también por parte de la idea racionalista, representada y encarnada en los diferentes sistemas cuya historia acabamos de reseñar desde Kant hasta Büchner, Häckel y Proudhon. El principio divino que palpita en el fondo del Cristianismo católico, principio del cual recibe también, por espontánea y lógica derivación, savia y vida la Filosofía cristiana, no tardó en oponerse y luchar contra las corrientes impetuosas de la revolución y del racionalismo en todas sus esferas. Ya desde los comienzos de nuestro siglo aparece *El Genio del Cristianismo* como protesta viva contra el neopaganismo social, literario y religioso, y á la sombra de este libro, que vino á ser como el *Itinerarium mentis in Deum* para el siglo XIX, que había sido arrojado violentamente fuera de las corrientes divinas, inicióse también la reacción cristiana en el terreno filosófico, doctrinal y científico. Bonald, De Maistre, Frayssinous y Bergier fueron en Francia los primeros representantes de esta restauración filosófico-cristiana, continuada y desarrollada después, ora en el terreno propiamente filosófico, ora también en el teológico, literario, histórico y político-social, por Lamennais, Lacordaire, Montalembert, P. Félix, Bautain, Grattry, Maret, Augusto Nicolás, Ozanan y algunos otros.

En mayor ó menor escala, lo mismo acontecía en las demás naciones europeas, inclusa la Alemania, país clásico del racionalismo, donde, además de los nombres y trabajos de Baader, Hermes, Frohschammer, Günther, más ó menos relacionados con el movimiento filosófico-cristiano, aparecen promoviendo y perfeccionando este movimiento y la reacción filosófica-cris-

tiana en sus varias fases y desde puntos de vista diferentes, Stolber, Görres, Möhler, Staudenmaier, Kleutgen, Pesch, Stöckl, Hettinger, Hefele, Hurter, Ketteler, con otros varios.

Y aquí es justo advertir que el honor de la iniciativa, en cuanto á la reacción propiamente filosófica, corresponde de justicia á la Italia y á la España. Á la Italia, porque en ella nació y escribió su *Summa philosophica* el ya antes citado dominico Roselli (P. Salvador María); á la España, porque, apenas publicada, se hizo en Madrid una edición, que no tardó en agotarse, habiendo sido recibida con grande aplauso en las escuelas y por los hombres de letras. En esta obra, que consta de seis volúmenes, el autor no se limita á exponer la Filosofía de Santo Tomás, sino que refuta al propio tiempo las opiniones y teorías de muchos filósofos antiescolásticos, y especialmente las de los partidarios del racionalismo en sus diversas fases, panteista, sensualista, materialista y ateista. El autor, que poseía una erudición tan vasta como escogida y sólida, enriqueció su obra con notas muy numerosas y extensas, que avaloran no poco este libro, cuya lectura es útil y provechosa aún hoy para los que desean conocer á fondo la Filosofía de Santo Tomás en sus relaciones con la Filosofía moderna, á contar desde Descartes hasta el último tercio del siglo pasado. El único defecto de que adolece, en nuestro sentir, la obra del P. Roselli, es su criterio estrecho, ó, digamos, demasiado *tomístico,* principalmente en las cuestiones de física. Las escuelas españolas é italianas, sometidas por mucho tiempo á la influencia preponderante de este libro, se resintieron de esta falta de amplitud en el

criterio filosófico, y hasta puede decirse que agravaron este defecto, porque sus hombres, no contentos con rechazar en absoluto y de una manera más ó menos sistemática las ideas modernas, ni siquiera se cuidaban generalmente de conocerlas y estudiarlas; en lo cual ciertamente no imitaban al citado Roselli, que había leído y estudiado á fondo los sistemas filosóficos que hasta su tiempo habían aparecido.

Á nuestro modo de ver, el defecto capital de la Filosofía escolástico-cristiana, ó, si se quiere, de sus representantes á contar desde el Renacimiento, consiste precisamente en esto: consiste en haberse hecho la ilusión de que los sistemas erróneos y anticristianos dejarían de ser y de producir estragos en las almas y en la sociedad, sólo porque ellos les negaban el agua y el fuego en las escuelas, tapando los oídos para no oir sus ecos, cuando precisamente debía buscarse remedio contra sus errores por medio de su refutación en las escuelas y en los libros. Y dicho se está de suyo que la refutación, si ha de ser razonada y sólida, si ha de responder á sus fines, exige y presupone el conocimiento y estudio de la materia. Lo que no se conoce, no puede refutarse, y la Iglesia, que está en su perfecto derecho, y que obra con exquisita prudencia al prohibir la lectura de ciertos libros á la generalidad de los fieles, desea y facilita su lectura y estudio á los que se hallan en condiciones favorables, ó suficientes al menos, para combatir contra el error. En todo caso, la *Summa philosophica, ad mentem Angelici Doctoris*, escrita y publicada por Roselli en el último tercio del siglo de la Enciclopedia y de Voltaire, significa y demuestra que la Filosofía de Santo Tomás se anticipó,

en cierto modo, á las demás, que preparó el terreno é inició la restauración cristiana en el orden propiamente filosófico.

Bajo el nombre de Filosofía cristiana comprendo aquí la filosofía que admite en principio la subordinación de la razón humana á la razón divina, manifestada por medio de la Iglesia católica, siquiera en la práctica se haya apartado alguna vez de este camino, enseñando algunas tesis incompatibles con la doctrina pura y completa del catolicismo.

Porque la verdad es que en el fondo del cuadro que representa y contiene el movimiento de la Filosofía cristiana en nuestro siglo, descúbrense direcciones diferentes y hasta encontradas ú opuestas, no faltando algunas que salen realmente fuera del cuadro de la Filosofía verdaderamente cristiana, y que sólo reciben esta denominación á causa de la preferencia que conceden á ciertas teorías, tesis é ideas tomadas del Cristianismo, que abundan en su concepción filosófica.

Así vemos que, al lado de los filósofos de ortodoxia pura y totalmente católica, hay otros que, conservando el fondo substancial de la idea católica, la desvirtúan y desfiguran en parte con ideas, tendencias y direcciones que entrañan sabor algún tanto racionalista y heterodoxo, ideas y tendencias que en algunos franquean, por último, la línea divisoria, abandonando el terreno de la Filosofía católica para entrar en el terreno que pudiéramos llamar cristiano-racionalista, porque pretende amalgamar y fundir elementos cristianos y racionalistas, sin reparar que son elementos realmente incompatibles.

Si mencionamos el nombre y la doctrina de estos

últimos al exponer el movimiento de la Filosofía cristiana en el siglo presente, entiéndase que sólo lo hacemos en el sentido indicado, por cuanto la mención de esos nombres y doctrinas es conveniente para formar cabal idea del proceso y vicisitudes de la Filosofía cristiana, sin que sea nuestro ánimo colocar esos nombres entre los representantes genuínos y legítimos de esta Filosofía.

En la reseña histórica que de ésta vamos á presentar, seguiremos el método que acabamos de aplicar á la Filosofía racionalista, ó, lo que es lo mismo, habremos de combinar el principio geográfico y político con el principio genético de los sistemas. Porque ya dejamos apuntado que el movimiento de la Filosofía cristiana en nuestro siglo ofrece teorías diversas y direcciones variadas. Las principales entre estas últimas son la tradicionalista, la ontológica, la escolástico-tomista, la platónico-cartesiana, sin contar la que se mantiene en un terreno más ó menos ecléctico é independiente.

§ 67.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN ALEMANIA.—BAADER.

A la última clase de representantes de la Filosofía cristiana que acabamos de mencionar, pertenece Baader, en cuyas concepciones dominan ideas y teorías pertenecientes á la Filosofía cristiana, y hasta una parte de los dogmas teológicos; pero todo ello más ó menos desfigurado y amalgamado con ideas y teorias

extrañas é incompatibles con la verdadera Filosofía católica.

Baader (1765-1841), en efecto, admite los dogmas cristianos, y hasta los llama prototipos y principios orgánicos del conocimiento humano; pero al propio tiempo desfigura completamente el sentido católico de algunos de ellos, como sucede con los dogmas del pecado original, de la encarnación y de las penas del infierno. Apoyándose en que los dogmas contienen dos elementos, uno permanente y otro progresivo, modifica y desfigura su sentido y alcance por medio de interpretaciones é ideas inaceptables en su mayor parte.

Asi, por ejemplo, Baader admite la creación, pero una creación que equivale al desarrollo ó manifestación temporal de Dios en la región exterior *(Fortsetzung Gottes in der zeitlichen Offenbarungs region)*, ó, como si decimos, en su vida externa, en su acción *ad extra*. Admite y defiende que Dios es un ser trascendente, pero pretendiendo conciliarlo con la inmanencia del mismo en el universo.

Á este tenor Baader expone y modifica los dogmas cristianos, acercándose más á la teosofía de Böhme que á la teología católica, á pesar de sus protestas y aspiraciones á conciliar la Filosofía con el Cristianismo positivo y católico. Por otra parte, el filósofo alemán, al mismo tiempo que se propone defender al catolicismo, intenta separar su causa de la causa del Papa, y rechaza la infalibilidad de éste.

En cambio echa en cara á los fundadores del protestantismo, que lo que afirmaron é introdujeron en la religión no fué un principio reformador, sino un principio revolucionario.

Baader admite la inmortalidad del alma, pero en relación con sus teorías origenistas y teosóficas acerca del estado primitivo del hombre y de las consecuencias del pecado original, supone que al separarse de este cuerpo terrestre conserva otro más sutil.

La teoría del conocimiento está en consonancia con las demás teorías de Baader. La ciencia humana está en íntimas relaciones con la ciencia divina, de la cual depende hasta tal punto que puede considerarse como una participación de ésta. Nuestro pensamiento sólo es posible á condición de estar unido al pensamiento divino, con el cual comunican y del cual dependen continuamente el pensamiento y el saber del hombre, así como comunican y dependen su existencia y conservación. En realidad, el saber humano es con-ciencia *(Mitwissen)* más bien que ciencia; es saber en Dios y con Dios, saber humano-divino, más bien que saber propio y personal.

La base y como la substancia primera del conocimiento humano es una relación entre Dios que da la ciencia y el hombre que la recibe; de manera que la ciencia humana es como una especie de comercio real y personal entre Dios y el hombre. La lógica es la doctrina del Logos, es decir, la revelación de Dios como idea en el espíritu humano.

La caída de los ángeles y del hombre se verificó, según Baader, en un mundo primitivo, anterior y superior al actual, y este comenzó á ser á consecuencia de la caída del hombre, y á esta *materialización* del mundo se refiere la creación ú obra de los seis días del *Génesis*.

En este punto, como en algunos otros de la doc-

trina de Baader, es muy difícil alcanzar y fijar su pensamiento verdadero, porque éste se halla como diseminado en multitud de escritos incompletos y parciales, y, sobre todo, porque es casi siempre obscura y ambigua la significación que da á sus palabras, no siendo raro verlas usadas en sentidos totalmente diferentes.

Sin embargo, sus errores y desviaciones graves con respecto al catolicismo pudieran considerarse como retractados implícitamente, toda vez que antes de morir recibió los últimos Sacramentos de la Iglesia católica.

Al lado de la armonía relativa con el catolicismo que ofrece la Filosofía de Baader, ofrece también algunos otros puntos de vista importantes. Sus obras, entre las cuales figura la que lleva por título *Extravagancia absoluta de la razón práctica de Kant*, y algunas otras escritas en análogo sentido, colocan desde luego á Baader entre los adversarios é impugnadores más caracterizados de la doctrina kantiana, distinguiéndose principalmente por sus profundos y vigorosos ataques contra el aspecto y las conclusiones idealistas del criticismo trascendental del filósofo de Kœnigsberg.

Pero más que por sus impugnaciones de algunas teorías é ideas de Kant, Baader se hizo notable por cierta originalidad de pensamiento en orden á las ciencias físicas, no menos que por su tendencia al misticismo de Böhme en materias filosófico-teológicas. Hoffmann, su principal discípulo, reunió y publicó, algunos años después de la muerte de Baader, las obras de su maestro, que forman diez y seis volúmenes. La doctrina de Baader, en la parte que se refiere á la cien-

cia ó conocimiento de la naturaleza, tiene muchos puntos de contacto con la de Schelling, con quien mantuvo relaciones de sociedad y doctrinales. Algunos suponen, no sin fundamento, que Schelling tomó de los escritos de Baader algunas de las ideas más importantes y originales que expone en sus obras referentes á la Filosofía de la naturaleza, y principalmente en la que lleva por título *Weltseele.*

Pero Baader no se distinguió sólo por la originalidad relativa de sus ideas en el terreno de las ciencias físicas. Baader fué además uno de los talentos más lúcidos, uno de los entendimientos más profundos y sensatos que florecieron en la primera mitad de nuestro siglo. En medio de la fermentación de los espíritus provocada por la doctrina kantiana; en medio de los entusiasmos y exageraciones idealistas de Fichte y Hegel: en medio de la lucha y las disputas entre kantianos y antikantianos, entre idealistas y naturalistas, el filósofo de Munich supo conservar la independencia y la serenidad propias de los espíritus superiores.

Así es que, mientras por una parte ponía de manifiesto con irrebatibles argumentos el lado flaco de la doctrina de Kant, sus grandes vicios y funestas tendencias, reconocía á la vez su mérito relativo y la importancia de algunas de sus partes ó aspectos. Lejos de seguir el ejemplo de Fichte y Hegel y de convertir la Filosofía en un juego de la imaginación, en una concepción apriorística y fantástica, Baader discute y analiza con calma y con lógica real cada uno de los problemas fundamentales de la Filosofía.

La pretendida autonomía, atribuída por Kant á la

razón y á la voluntad en el hombre, es rechazada por Baader, como contraria á la naturaleza y á los derechos de Dios, y como contraria también á los hechos observados en la conciencia y por la conciencia.

Aunque no podemos demostrar científicamente la existencia y atributos de Dios, éste se manifiesta y revela de una manera clara y evidente por medio de su acción y presencia en el entendimiento y voluntad. Esta unión íntima de Dios con el hombre, esta presencia *experimental*, divina, por decirlo así, no da derecho alguno para identificar al hombre con Dios, como pretende el panteismo, sino que Dios debe concebirse y es una persona real, un legislador moral con respecto al hombre, existiendo además distinción real y substancial entre los seres finitos ó mundanos y Dios, que es su Creador.

Porque Dios ha creado todas las cosas, y principalmente al hombre, para manifestar su poder y perfecciones. El hombre es la substancia más semejante á Dios, y su perfección, lo mismo que su deber, consisten en aproximarse y asemejarse más y más á Dios. El mal no procede de Dios, sino del hombre ó de su voluntad, que obra contra el orden establecido y contra la ley moral.

La vida, según Baader, es una *armonía de fuerzas,* no siendo fácil fijar el sentido real de esta expresión, como tampoco lo es comprender su pensamiento cuando dice que la voluntad es la raíz primera de la vida y de la naturaleza (Schopenhauer), á no ser que aluda á la voluntad divina como expresión de la ley eterna. En este último caso, ya no debería ni podría ser mirado como precursor é inspirador de la teoría de Schopenhauer

y sus discípulos; porque la voluntad divina, como expresión de la ley eterna, nada tiene de común con la voluntad inmanente é inconsciente de Schopenhauer y Hartmann.

§ 68.

FROHSCHAMMER.

La concepción filosófica de Frohschammer, sin apartarse tanto como la de Baader de la Filosofía ortodoxamente católica, contiene, sin embargo, ideas y tendencias nada en armonía con ésta. Dominado por la idea de explicar el origen y el proceso de los seres que constituyen el mundo en sentido monístico inmanente, idea que palpita en el fondo de la Filosofía novísima, el filósofo alemán cree encontrar el principio creador y organizador del mundo todo en la imaginación. Establecer y probar esta teoría es el objeto, y forma el contenido de una parte de sus escritos, y principalmente del que lleva por título *La imaginación como principio fundamental del desarrollo del mundo.* Las afirmaciones y conclusiones generales de esta obra pueden resumirse en los siguientes términos:

La imaginación es una fuerza primitiva é inmanente en el mundo con respecto á las demás fuerzas y manifestaciones de la realidad ó del ser que se verifican en éste, y, por consiguiente, debe concebirse como la causa creadora de las demás fuerzas cósmicas, y como el principio universal de las fases ó evoluciones diferentes y progresivas que se verifican en el mundo

y que constituyen los diferentes seres y grados de ser que en éste observamos.

Esta imaginación, considerada subjetivamente, ó sea en cuanto se revela en el hombre, es una fuerza creadora de imágenes, que aparecen en la conciencia como sus elementos y manifestaciones primeras. Es anterior y superior radicalmente á todas las demás facultades y fuerzas del espíritu, ora se trate de las facultades de conocimiento, ora de las afectivas, sin excluir la voluntad, de manera que á ella están subordinadas las funciones diversas de la sensibilidad, de la voluntad y del entendimiento. Ella es la que nos pone en contacto con la realidad del mundo externo; ella es la que da origen á la memoria; ella es la que explica y hace posible la asociación de ideas y pensamientos; ella es la que une y separa, y, por consiguiente, la que hace posible la comparación de ideas y la existencia de juicios y raciocinios. El entendimiento no es más que la misma imaginación, según que ésta adquiere y posee la conciencia de su fuerza creadora, y según que descubre en la misma las leyes del pensamiento.

Considerada objetivamente, ó como ser real y objetivo ó cósmico, debe concebirse la imaginación como el principio organizador del mundo en todas sus fases y manifestaciones, desde la materia cósmica hasta el hombre de la ciencia y de la civilización: es una idea que se realiza á sí misma en el mundo y por medio del mundo, con sujeción á un plan teleológico y por medio de un proceso ascendente, pero gradual y ordenado. La imaginación en este orden objetivo y real, es una fuerza creadora universal, inmanente ó encerrada

al principio en la materia, fuerza de cuya acción y desarrollo debe nacer el árbol del mundo, con su tronco, ramas, hojas y frutos, así como de la fuerza latente en la semilla nace y crece el árbol con todas sus partes.

Como se ve por estas indicaciones, la teoría de Frohschammer coincide hasta aquí con las diferentes teorías excogitadas por el panteismo idealista, y principalmente con la de Hegel y la de Schopenhauer. Lo que es para el primero la Idea y para el segundo la Voluntad, es para Frohschammer la Imaginación por lo que se refiere á la constitución y desarrollo del mundo por medio de un principio inmanente.

Pero Frohschammer, después de recorrer una parte de su camino en compañía de Hegel y Schopenhauer, se separa de ellos de una manera brusca y radical, no solamente al admitir una distinción real y substancial entre la materia y el espíritu, sino más principalmente porque reconoce la necesidad de admitir la existencia de un Dios infinito y personal, principio trascendente y verdaderamente creador, porque lo es también de esa imaginación que crea, ó, mejor dicho, desenvuelve y organiza el mundo. En suma: Frohschammer admite un principio inmanente del mundo, pero subordinado á la ley y al plan final, depositado en él por otro principio superior, y principio creado por otro principio trascendente y superior y anterior, que es Dios. En este concepto, y desde este punto de vista, la teoría de Frohschammer se acerca á la Filosofía cristiana, y representa un ensayo de conciliación, no desprovisto de originalidad, entre la teoría monístico-inmanente y la teoría monístico-trascendente.

Si en el terreno cosmológico Frohschammer no mar-

cha por las corrientes propias de la Filosofía cristiana, sucede en parte lo mismo en el terreno antropológico, en el cual rechaza la creación de las almas racionales *ex nihilo*, é intenta explicar el origen de éstas por medio de la teoría generacianista. Dios realizó por su parte la idea completa de la humanidad al crear al primer hombre, depositando en la misma, ó comunicándole entonces la fuerza inmanente de propagación, para desenvolverse y multiplicarse en los individuos por medio de esa facultad de propagación, que viene á ser como una fuerza creadora, secundaria y participada.

Por lo demás, la hipótesis generacianista es una hipótesis lógica desde el punto de vista filosófico de Frohschammer; porque la verdad es que esa fuerza inmanente de propagación responde á la fuerza inmanente universal representada por la imaginación como principio del mundo y de sus seres.

Además de las ideas erróneas y de las tendencias anticatólicas hasta aquí indicadas, palpita en el fondo de la doctrina de Frohschammer una idea capital, que bastaría por sí sola para colocar al escritor alemán fuera del terreno propio de la Filosofía genuínamente ortodoxa ó católica. Esta idea capital no es otra que la que enturbió la mente y extravió la pluma de los Abelardos y Lulios en los tiempos antiguos, de los Hermes y Günther en los modernos; la idea de hacer entrar dentro de la esfera propia de la razón humana la demostración de los misterios todos de la fe; la pretensión de convertir el contenido interno y real de estos misterios en objeto de la especulación racional y de la ciencia humana.

Frohschammer tiene sobre todo el mérito de haber

librado buenas batallas contra Vogt y otros materialistas, especialmente en sus dos obras rotuladas *Alma del hombre y Fisiología* la una, y la otra *El Cristianismo y las modernas ciencias naturales.*

§ 69.

HERMES Y GÖRRES.

Tratándose del movimiento filosófico-cristiano en la Alemania de nuestro siglo, sería injusto pasar en silencio los nombres de estos dos escritores católicos. Cierto es que Hermes y Görres no son dos filósofos en el sentido propio de la palabra; pero la teoría filosófico-teológica del primero y los escritos de todo género y sobre diferentes materias del segundo, contienen múltiples y estrechas relaciones con la Filosofía cristiana, y contribuyeron no poco á la fermentación y choque de las ideas cristianas entre sí y con las ideas protestantes y racionalistas.

Hermes (Jorge, 1775-1831) comenzó su carrera de escritor en 1805, con la publicación del opúsculo titulado : *De la verdad interior del Cristianismo.* Las ideas vertidas en este opúsculo contienen ya el gérmen y las líneas generales del sistema que desarrolló después en su *Introducción filosófica* á la teología cristiana, sistema que recibió ulteriores desenvolvimientos y aplicaciones en su *Introducción positiva* y en su *Dogmática.*

Propúsose Hermes fundar filosóficamente el Cristianismo, ó, más claro, conocer y demostrar científicamente la verdad católica en todas sus partes ó gra-

dos, desde el dogma más elevado y misterioso hasta la conclusión teológica. Para conseguir este resultado, Hermes aplicó á la teología la duda metódica que Descartes había aplicado á la Filosofía. «Es preciso, escribe el autor de la *Introducción positiva*, que, mientras examinamos los diferentes sistemas de teología y religión, y mientras que no hayamos llegado á reconocer su certeza, nos libremos teóricamente de todos ellos, considerándolos como igualmente importantes é indiferentes. Esta imparcialidad se funda en la viva convicción de que ningún sistema, lo mismo el catolicismo ó cristianismo que cualquiera otro, no es verdadero por el sólo hecho de haber nacido en tal ó cuál confesión religiosa, y en la convicción también de que obramos justa y santamente cuando adoptamos el sistema á que nos conduce nuestra razón; porque la razón es la guía única que nos da el Autor de nuestro ser al entrar en este mundo, al paso que la voz de nuestra conciencia nos grita que debemos seguir á esa razón adonde quiera que nos lleve.»

Como se ve por este pasaje, que resume la substancia ó esencia toda del sistema hermesiano, su autor, en vez de subordinar la razón humana á la razón divina y á la palabra revelada por Dios, como exige la naturaleza de la verdad revelada, y como enseña la teología católica, subordina, por el contrario, la verdad dogmática á la opinión filosófica, y la revelación divina á la razón humana. Así, no es de extrañar que, colocado en esta pendiente tan peligrosa, Hermes incurriera en graves inexactitudes, en cuanto á la forma y al fondo, acerca de no pocos dogmas cristianos, y que sus obras fueran puestas en el Índice por el Papa Gre-

gorio XVI en 1835. Cuando apareció el Breve condenando varias proposiciones de Hermes, éste había ya muerto; pero algunos de sus discípulos, entre los cuales se distinguieron Braun y Elvenich, trataron de probar, á imitación de los antiguos jansenistas, que las doctrinas ó proposiciones reprobadas por la Santa Sede no habían sido enseñadas por su maestro.

En nuestra opinión, Hermes, que murió en el seno de la Iglesia católica, y que fué hombre de costumbres intachables, concedió demasiada importancia á la duda metódica de Descartes, y se dejó influir á la vez por el criticismo kantiano, y aquí debe buscarse el origen de sus errores y de su sistema teológico. En el fondo de éste no sería difícil descubrir algunas ideas y tendencias tomadas de las obras de Kant, y principalmente de la que lleva por título: *La religión dentro de los límites de la razón pura.*

El movimiento filosófico católico realizado en Alemania durante el presente siglo, debe no poco á Görres, escritor tan fecundo como hábil, y defensor de la Iglesia católica contra protestantes, incrédulos, racionalistas y políticos perseguidores de la Iglesia, los cuales, por cierto, se ensañaron contra él en más de una ocasión. Campeón incansable de los intereses católicos y de la libertad de la Iglesia, recorrió las provincias germánicas, que se conmovieron en sentido católico al impulso de sus libros, de sus folletos, de sus cartas, de sus discursos, de sus protestas, de sus revistas, de sus periódicos, con los cuales inundó y agitó profundamente á su patria, atrayéndose á la vez muchos y valiosos discípulos y admiradores, que continuaron su obra de restauración cristiana.

Hombre de genio universal y de actividad prodigiosa, Görres cultivó casi todos los ramos del saber, siendo imposible enumerar aquí ni siquiera sus publicaciones más importantes. Que si en los primeros años de su vida literaria escribió, entre otros varios libros, uno titulado *Fe y Ciencia*, y escribió *Aforismos sobre la Organología*, y una *Exposición de la Fisiología*, pocos años después escribía su grande *Historia de los mitos del mundo asiático*, y después de reunir y publicar fragmentos de los *Nibelungen*, producía gran fermentación entre sus compatriotas con su libro *La Alemania y la Revolución*, en el cual demostraba con la historia en la mano, que una restauración sin Dios y sin Iglesia, es y será siempre una restauración estéril é impotente para evitar la revolución. Más adelante, y mientras que con una mano publicaba las *Hojas históricas y políticas*, y combatía á los Strauss, y aterraba á los Marheinecke y á los Bruno, escribía con la otra su famosa *Mística cristiana*, que es el libro que más se relaciona con la Filosofía católica, en razón á las cuestiones antropológicas, fisiológicas y físicas que en él se ventilan, y de las ideas que allí se apuntan acerca de Dios y de sus atributos.

En medio de su valor indisputable, esta obra de Görres contiene algunas ideas y teorías que tienen más afinidad con las ideas de Schelling y del espiritismo, que con las ideas y teorías de la Filosofía católica. La cual no admite ni puede admitir con el autor de la *Mística Cristiana*:

a) Que en el hombre, además del cuerpo ordinario, ó visible y grosero, hay otro más sutil, compuesto de fluidos imponderables, y fabricado bajo la dirección

del alma por ciertos *espíritus superiores*, diferentes de los *espíritus elementales* que fabrican el cuerpo externo y visible.

b) Que aunque este cuerpo externo y visible se descompone ó destruye en la muerte, el cuerpo sutil y superior permanece unido al alma, la cual, en virtud de esto, puede aparecerse en forma de fantasma; y esto, no solamente después de la muerte, sino durante la vida, separándose por algún tiempo el cuerpo sutil con el alma del cuerpo grosero, según acontece probablemente en el sueño magnético y en ciertos estados nerviosos.

c) Que ciertos hombres poseen naturalmente la facultad de producir voluntaria ó involuntariamente con sus miradas la salud, la enfermedad, y hasta la muerte en otros hombres.

Görres, que, no sólo admite la realidad de estos hechos, sino de otros más extraordinarios y fabulosos, como la existencia de *vampiros* ó cadáveres que atraen y chupan la sangre de sus parientes, hechos que pretende explicar por las solas fuerzas de la naturaleza, con exclusión de toda intervención de Dios y del demonio.

§ 70.

GÜNTHER.

Nació este notable filósofo en Lindenau de Bohemia en 1785. Aunque en su juventud entró en la Compañía de Jesús, salió antes de profesar, se ordenó de sacerdote, y habiendo pasado la mayor parte de su vida en Viena enseñando y escribiendo, falleció en 1861, según

Stöckl, pero su biógrafo y discípulo Knoodt pone su muerte dos años más tarde. De todos modos, Günther murió en el seno de la Iglesia católica, porque se sometió al fallo y autoridad de ésta cuando sus escritos fueron puestos en el Índice y reprobado su sistema. Esta reprobación tuvo lugar en 1857, cuando Günther había publicado casi todas sus obras, entre las cuales ocupan lugar preferente, desde el punto de vista filosófico, y como expresión del sistema propio de Günther, su *Introducción á la Teología especulativa*, publicada en 1828, su *Cena del peregrino* (1830), la titulada *El justo medio en la Filosofía alemana*, publicada en 1838, *Euristeo y Heracles, críticas y meditaciones metalógicas*, que lo fué cinco años más tarde, á las cuales pueden añadirse su *Cabeza de Jano con respecto á la Filosofía y la Teología*, sin contar otros escritos no tan relacionados con la Filosofía, y sin contar la revista *Lydia*, órgano oficial del gunteranismo, que se publicó en Viena.

El principio fundamental del sistema de Günther coincide en el fondo, ó al menos tiene mucha afinidad con el principio de Hegel; pues si bien el primero no afirma de una manera explícita, como el segundo, la identidad real y substancial entre el pensar y el ser, enseña que todo ser encierra la determinación á convertirse en cosa ó ser pensante, y que la conciencia es la forma esencial de la vida de todo ser.

Günther discute y resuelve los principales problemas filosóficos, comenzando por las relaciones entre la fe y la razón, entre la Filosofía y la Teología. Vamos á resumir y condensar los principales puntos de su concepción filosófica.

No hay razón ó motivo racional para establecer separación ni distinción real entre las verdades del orden natural y los misterios de la fe, ni para considerar á estos últimos como superiores á la razón. Éstos pueden ser y son comprendidos y hasta perfeccionados científicamente, no en verdad con respecto al *cómo* de los mismos, pues éste permanece siempre secreto, sino con respecto al *por qué*. De manera que la razón humana, considerada en sí misma y con sus propias fuerzas, es capaz de conocer y demostrar estos misterios; y si hoy el espíritu humano no alcanza este conocimiento perfecto, es porque el pecado original debilitó sus fuerzas y obscureció la luz de la razón. De aquí la necesidad de la revelación divina con relación á esos misterios, la cual es sólo una necesidad hipotética. La doctrina por medio de la cual Jesucristo puso al mundo en posesión de la razón y de la verdad, los dogmas del Cristianismo no entrañan una doctrina incomprensible en sí misma para la razón humana, sino accidentalmente, á causa del pecado. De todo lo cual se infiere que la Filosofía y la Teología especulativa son una misma cosa en el fondo, tienen el mismo objeto y el mismo método.

En todos los órdenes del conocimiento humano, la fe ó la creencia precede y sirve como de condición ó fundamento para la ciencia. En la esfera cristiana se verifica lo mismo; de manera que la fe en el objeto revelado por el testimonio de Dios y de su Iglesia, no hace más que preparar y facilitar el procedimiento científico, por medio del cual el espíritu humano conoce y comprende el contenido de la revelación, derivándolo de Dios, como fundamento supremo que es de todo ser y de todo hecho. Por medio de este conocimiento cien-

tífico, la fe deja de existir como tal; lo que antes se presentaba como hipótesis, se convierte en tesis científica; la fe, en una palabra, se transforma en verdadera ciencia, en la cual halla su desarrollo interno y su perfección propia.

Esto por lo que dice orden á las relaciones entre la fe y la razón, doctrina que entraña los principales errores condenados por la Iglesia en Günther. Entrando ahora en el terreno propiamente filosófico, conviene saber que, á ejemplo de Descartes, Günther toma la conciencia psicológica por punto de partida y como base general de la Filosofía. El hombre, dice Günther, adquiere la conciencia de sí mismo, de su *yo*, no de una manera inmediata, sino por medio de las dos facultades ó fuerzas fundamentales del *yo*, que son la *receptividad* y la *espontaneidad*, es decir, entendimiento y voluntad, razón y libertad, cuyos actos ó manifestaciones conducen al espíritu hasta el *yo*, que es la raíz y fundamento de las mismas.

Partiendo del yo, y por procedimientos análogos á los empleados por Descartes, Günther demuestra, ó pretende demostrar, la existencia de Dios, de la naturaleza y del espíritu, que constituyen el objeto de la Filosofía toda, á la vez que sus atributos y relaciones recíprocas. Al verificar esto, Günther suele hacer excursiones al terreno teológico para aplicar sus ideas á los misterios, incluso el de la Trinidad divina, en la cual admite tres *yos* como factores reales, apellidándolos sujeto absoluto (Dios Padre), objeto absoluto (Dios Hijo), y sujeto-objeto absoluto (Dios Espíritu Santo), y añadiendo que la unidad de su esencia no es unidad numérica, sino unidad formal.

Pero volvamos al terreno filosófico. La creación es posición de una substancia esencialmente diferente de la substancia divina ; sin embargo, aunque puede llamarse obra de la omnipotencia y del amor de Dios , no puede decirse libre, en el sentido de que Dios pudo crear ó no crear el mundo; la esencia divina exige la creación , y ésta hasta debe considerarse como acto complementario de Dios trino.

Por otra parte, el mundo creable y creado incluye necesariamente tres seres en relación con las tres personas divinas; á saber : el espíritu (sujeto), la naturaleza (objeto), el hombre (sujeto-objeto), de manera que el mundo no puede existir sin estos tres seres, cuya forma es una, pero cuya esencia es triple, al contrario de lo que sucede en Dios , donde hay tres *yos* ó subsistencias, y la esencia es una. En este concepto, puede decirse que el mundo ó la cosa creada es Dios al revés *(verkeherte Gott)*, es la contraposición de Dios.

En el mundo ó reino de los espíritus , cada uno de éstos se distingue substancialmente de los otros, y constituye un ser propiamente espiritual, con personalidad y conciencia perfectas. En el mundo de la naturaleza ó de los cuerpos, éstos son manifestaciones, efectos ó productos de una sola substancia ó *mónada* natural , la cual en algunos de estos productos puede elevarse y se eleva al pensamiento más ó menos consciente de las propias manifestaciones, aunque sin llegar á conocerse á sí mismo como fundamento uno real de esas manifestaciones y productos, porque este conocimiento de sí mismo como *yo* , como fundamento y causa de las propias manifestaciones ó fenómenos, sólo pertenece á los espíritus.

En el hombre, síntesis viva del mundo de la naturaleza y del mundo de los espíritus, hay tres elementos, que son: el cuerpo, el alma natural y el espíritu, de los cuales los dos primeros pertenecen al mundo de la naturaleza. El alma natural, que hace las veces de principio vital, comunica al cuerpo una vida natural, distinta de la espiritual, inherente al espíritu. Éste es el que constituye el *yo*, y el único á quien corresponde verdadera identidad y personalidad en el hombre.

Sin embargo, el alma natural, principio vital inferior é intermedio entre el cuerpo y el espíritu, se une á éste hipostáticamente, y de aquí resulta cierta comunicación entre las facultades propias del espíritu (la razón consciente y la voluntad libre), y las facultades pertenecientes al alma natural, que son los sentidos, la imaginación, la memoria y el entendimiento. La función propia de este último es la formación del concepto, así como la función propia de la razón es la formación de la idea; ó, en otros términos, al alma natural y sensitiva pertenece el pensamiento general y confuso de los fenómenos, sin penetrar ó abarcar lo que les sirve de fundamento; pero al espíritu pertenece el pensamiento concreto ó comprensivo de los fenómenos y de su fundamento ó causa.

En fuerza y por virtud de la mencionada unión hipostática entre el alma natural ó *Psyche*, como la llama Günther, y el espíritu, no solamente hay lo que los teólogos llaman comunicación de idiomas entre los dos principios y sujetos del pensamiento *(sind Geist und Psyche im Menschen zwei Denk subjecte)*, sino que las facultades y funciones del alma natural ó sensitiva se

hacen racionales y libres por participación, y adquieren cierta elevación y superioridad que no alcanzan fuera de esta unión hipostática con el espíritu.

§ 71.

CRÍTICA.

En este último punto, ó sea en la afirmación de la influencia y dominio de las facultades superiores sobre las inferiores ó sensitivas en el hombre, y de la natural subordinación y elevación de éstas en virtud de su unión con la razón y la voluntad, Günther coincide con Santo Tomás, como coincide también al enumerar la memoria y la imaginación entre las facultades pertenecientes al orden sensible. No sucede empero lo mismo cuando coloca en la misma línea al entendimiento y cuando habla del pensamiento como función del alma natural, en contraposición al espíritu, pues si Santo Tomás nombra ó coloca alguna vez á la razón particular *(ratio particularis*, *intellectus passivus)* y el entendimiento pasivo entre las facultades del orden sensible, se refiere á la estimativa natural, en cuanto elevada, influída y dirigida por la razón ó entendimiento propiamente dicho.

Y si en este punto la doctrina de Günther se aparta de la doctrina filosófica de Santo Tomás, todavía se aparta más de ésta, y en general de la Filosofía cristiana, cuando habla de esa alma natural ó psíquica intermedia entre el cuerpo y el alma espiritual, y cuando habla de su unión hipostática con el espíritu.

Lo mismo debe aplicarse, y con más razón todavía, á la teoría gunteriana acerca de la creación, principalmente en lo que se refiere al carácter de necesidad que le atribuye, en lo que se separa, no ya sólo de la Filosofía, sino de la Teología cristiana, con las cuales tampoco se compadecen ó concuerdan, ni su concepción trinitaria ni sus teorías acerca del pecado original y la Encarnación, ni menos sus ideas acerca de las relaciones entre la fe y la razón, entre los misterios revelados y la ciencia humana. En las manos de Günther, el concepto teológico de la fe divina desaparece en realidad: la ciencia es una transformación, pero transformación progresiva y perficiente de la revelación; la fe es una preparación, ó, mejor, un elemento de la ciencia; el dogma revelado y la tesis científica son una misma cosa; el orden sobrenatural con sus dogmas y sus misterios cae dentro de la esfera y de la luz natural de la razón humana.

Hemos visto en el párrafo anterior que Günther, aunque con ciertas reservas y restricciones, admite la tesis fundamental del hegelianismo acerca de la identidad real y substancial entre el ser y el pensamiento. Y no hay para qué advertir que la tesis gunteriana acerca de la identidad real y substancial entre la fe y la ciencia es un corolario lógico, una aplicación directa y legítima de esa tesis hegeliana. De estas dos fuentes—que en realidad se reducen á una sola—arranca todo el sistema filosófico de Günther. Si la tesis referente á la identificación y unidad entre el ser y el pensar, entraña y contiene la razón suficiente de sus ideas y teorías cosmológicas y antropológicas, y principalmente la existencia de la naturaleza como subs-

tancia una que, manifestándose en diferentes formas y efectos, se eleva progresivamente hasta la conciencia y el pensamiento, la segunda, ó sea la que afirma la identidad real entre la fe y la ciencia, entre el orden natural y el sobrenatural, se refieren á sus ideas inexactas y más ó menos heterodoxas acerca de la Trinidad, la creación, la Encarnación, el pecado original y otros misterios ó verdades dogmáticas. En este concepto estamos de acuerdo con Stöckl cuando dice que Günther mezcló ó confundió el conocimiento natural con el conocimiento sobrenatural, el orden de la naturaleza con el orden de la gracia, y que semejante amalgama no podía ni puede producir nunca buenos frutos: *Und eine solche Vermischung kann nïe und nirgends gute Früchte tragen.*

En medio y á pesar de estas graves desviaciones de la Filosofía cristiana y de la teología católica, es preciso reconocer que Günther es un pensador profundo y el filósofo más notable de la monarquía austriaca en los tiempos modernos. Así, no es de extrañar que haya formado escuela, y que su nombre y su sistema sigan siendo objeto de elogios, de enseñanza y de propaganda por parte de sus discípulos y admiradores. ¡Pluguiera al cielo que estos lo fueran también de la obediencia á la Iglesia y de la humildad cristiana de que les dejó ejemplo insigne su maestro! Porque ya hemos dicho que Günther acató el juicio y la autoridad de la Iglesia cuando fué censurada su doctrina.

§ 72.

LA ESCUELA LIBERAL.

Comprendo aquí, bajo el nombre de filósofos liberales de Alemania, á los que, llamándose católicos y pretendiendo pasar por tales, enseñan y defienden ideas y teorías que, ó son incompatibles con la doctrina católica, como sucede con las de Baader, Hermes y Günther, ó difícilmente pueden conciliarse con ciertos dogmas y verdades cristianas, ó, por lo menos, son peligrosas y divergentes en el terreno del catolicismo puro. En este concepto, pertenecen á esta escuela, no solamente los discípulos propiamente dichos de Günther ó los representantes de su escuela, sino otros varios filósofos y escritores que se mueven en una esfera que pudiéramos llamar católico-liberal, ó, mejor, cristiano-racionalista, ora por hallarse influídos de una manera consciente ó inconsciente por los sistemas de Hermes y Günther, ora porque alardean de escribir y filosofar en sentido independiente de la antigua Filosofía escolástico-cristiana, á cuyos restauradores suelen menospreciar y pretenden zaherir, dándoles el nombre de *neo-escolásticos*.

Ya dejamos apuntados en su lugar los nombres de los partidarios más decididos de Hermes. Por lo que hace á los discípulos y representantes de la escuela gunteriana, merecen citarse, entre otros de menor importancia: *a) Pabst,* autor del libro titulado *El hombre y su historia*, y del que lleva por título *Hay una Filo-*

sofía del Cristianismo, los cuales obedecen á la inspiración de Günther; *b) Merten*, que sigue las ideas y tendencias gunterianas en sus *Cuestiones capitales de la metafísica*, como las sigue también *c) Gangauf* en su *Psicología metafísica de San Agustín*, y más recientemente *d) Knoodt*, que publicó en nuestros días (1881) una extensa biografía de su maestro. Esto sin contar á Baltzer, Croy, Veith, Trebisch, con otros varios amigos y discípulos de Günther, algunos de los cuales todavía hoy enseñan y propagan las teorías del filósofo austriaco en las provincias germánicas y eslavas, según queda apuntado.

Á la segunda clase, ó sea á los filósofos relativamente independientes, pero adversarios é impugnadores más ó menos explícitos de la Filosofía escolástico-cristiana, apellidada generalmente por ellos neo-escolástica, pertenecen: *a) Michelis*, cuya *Filosofía de Platón* está escrita en este sentido; *b) Oischinger*, que rechaza y desfigura las soluciones de los escolásticos en su *Sistema de la Filosofía cristiana;* pero más que uno y otro, *c) Deutinger*, escritor fecundo y no desprovisto de profundidad y originalidad relativas, pero que abunda también en desviaciones escolástico-cristianas.

Abstracción hecha de su opinión acerca del modo de adquirir el conocimiento de Dios, de la naturaleza y del hombre, y de explicar sus relaciones, que envuelven cierto sabor krausista, el autor de los *Fundamentos de una Filosofía positiva* y de la *Doctrina del alma*, no sólo admite la tricotomía antropológica; no sólo distingue en el hombre el cuerpo, el alma y el espíritu como elementos reales, esenciales y distintos,

sino que enseña que el alma humana, ser intermedio entre el cuerpo y el espíritu, ser ó punto indiferente *(Indifferenzpunkt)* entre los dos, no posee propiedad alguna espiritual, y, lo que es más aún, que es inconsciente en sus actos. En armonía con lo cual, Deutinger afirma que el alma representa y contiene el tránsito de lo inconsciente á lo consciente en el hombre.

Deutinger extiende, aplica y traslada, por decirlo así, la tricotomía substancial al terreno de las facultades y de las ciencias, como expresión de éstas. Á las tres facultades fundamentales de pensar, conocer y querer, responden á la primera la ciencia, á la segunda el arte, y á la tercera la ética ó moralidad.

El filósofo alemán sigue aplicando esta tricotomía ó ritmo terciario á las demás esferas antropológicas; así, por ejemplo, la *representación* y la *idea* se resuelven y unen en el *concepto;* el *objeto* y el *sujeto* se unen y relacionan en la *semejanza;* la *libertad* y la *necesidad* se resuelven y se unen en la *actividad.* En este concepto, la teoría de Deutinger presenta cierta analogía con el sistema de Hegel.

Además de las ya citadas, y sin contar las que no se refieren directamente á la Filosofía, Deutinger escribió las obras siguientes: *Introducción al estudio filosófico.—Doctrina del pensamiento.—Filosofía moral.—Ensayo acerca de las relaciones entre la Filosofía y la Teología*, á las cuales puede añadirse la rotulada *Estado presente de la Filosofía alemana*, obra póstuma del mismo.

En la escuela liberal merecen figurar también *Huber*, autor de una *Filosofía de los Padres de la Iglesia;*

el antiguo profesor de la Universidad de Bonn, *Reusch*, autor de la obra que lleva por título *La Biblia y la Naturaleza*, cuyo principal objeto es demostrar que los descubrimientos llevados á cabo por las ciencias físicas y naturales, no se hallan en contradicción con la verdad revelada en la Biblia , y, por último, el famoso *Döllinger*, maestro y jefe de ambos, como de otros varios que adoptaron sus ideas cismáticas y que forman la secta de los llamados *viejo-católicos.*

§ 73.

STAUDENMAIER.

La dirección semicatólica y semiracionalista de Günther, Frohschammer y Baader con sus discípulos, fué abandonada y combatida por Staudenmaier, que supo mantenerse dentro de los límites de la perfecta ortodoxia. Así es que el nombre de *Staudenmaier* (Francisco Antonio, 1800-1856) merece de justicia figurar entre los más ilustres representantes de la Filosofía católica en Alemania, siendo de sentir que su muerte, relativamente prematura, no le haya permitido terminar su *Dogmática cristiana*, y sobre todo su excelente *Filosofía del Cristianismo*, que, á haberse terminado, hubiera sido uno de los más insignes monumentos de la ciencia cristiana en nuestro siglo. Staudenmaier publicó también, entre otras muchas obras sobre las materias más variadas, una *Exposición y crítica del sistema de Hegel.*

La *Filosofía del Cristianismo* de Staudenmaier

consta de cuatro partes, á saber: *a)* la parte *ontológica*, en que trata de la idea en general, de su origen, naturaleza y relaciones con Dios y con el logos divino; *b)* la parte *filosófica*, ó, mejor, físico-filosófica, que tiene por materia y objeto la doctrina de la idea ó del ser, según que se manifiesta en la naturaleza; *c)* la parte *pneumatológica*, que tiene por objeto exponer la doctrina de la idea, según que existe y se manifiesta en el espíritu, y *d)*, finalmente, la parte *histórica*, á la que pertenece investigar las leyes y las formas de la realización de la idea en la historia de la humanidad bajo la acción de la Providencia divina. Por desgracia para la Filosofía cristiana, la muerte impidió al autor realizar por entero este plan completo y grandioso, pues sólo pudo publicar la primera parte.

Ella basta, sin embargo, en unión con los demás escritos del autor, para que podamos formar idea de la concepción filosófica de Staudenmaier, la cual puede resumirse en los siguientes términos:

La Filosofía, considerada en su sentido propio y como distinta de las demás ciencias, es la ciencia de los primeros principios y de las causas últimas de las cosas. Entre estos principios y causas corresponde á Dios el primer lugar, de donde resulta que el conocimiento de Dios en sus relaciones con la verdad y la realidad constituye el objeto principal y relativamente total de la Filosofía.

En la situación presente de la humanidad, dos son los caminos que nos conducen al conocimiento de Dios y de las verdades que contienen las relaciones del hombre con la Divinidad, lo mismo en el orden natural de la creación, que en el orden moral y espiritual, á sa-

ber, la revelación positiva y la luz natural de la razón. La primera nos da á conocer ciertas verdades superiores, aunque no contrarias á la razón, porque, como dice Santo Tomás: *Veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis* (1), las cuales, por lo mismo, se llaman y son sobrenaturales. Por medio de la segunda podemos alcanzar algún conocimiento de Dios, del hombre y de la naturaleza, y también de las verdades referentes al orden moral y religioso, pero conocimiento que permanece obscuro, incompleto y vacilante, si no es afirmado y completado por la luz directa ó indirecta de la revelación positiva del Cristianismo.

Y es que la idea divina y sobrenatural, lejos de excluir y oponerse á la idea racional, la contiene en sí de una manera superior y eminente. De donde resulta que la verdad revelada, por lo mismo que es una verdad más alta, más pura, más profunda, más comprensiva, eleva, completa y ennoblece á la verdad filosófica, principalmente cuando se trata de los problemas que se refieren á Dios y al hombre, considerados en sus relaciones múltiples y superiores. La historia confirma esta influencia que la revelación encarnada en el Cristianismo ejerce sobre la verdad filosófica. «Si se compara, añade Staudenmaier, lo que los filósofos paganos escribieron acerca de Dios y de la inmortalidad del alma, guiados por la razón natural, con lo que la revelación cristiana nos enseña acerca de esto, se reconocerá sin dificultad la distancia enorme que existe entre estas dos fuentes,

(1) Esta cita de Santo Tomás la hace el mismo Staudenmaier, pues aquí apenas hacemos más que extractar casi literalmente sus ideas.

y cuán vacilante, obscura é insuficiente es la primera enfrente de la segunda.»

La conciencia suministra al espíritu humano los primeros elementos internos y externos del conocimiento; pero á este conocimiento imperfecto y espontáneo suministrado por la conciencia, debe suceder y sucede el conocimiento racional y científico. El cual se inicia en el espíritu humano por la admiración ó deseo de conocer la causa y razón suficiente de la existencia y propiedades de los objetos que se le dan en la conciencia y fuera de la conciencia. Esta admiración, en cuanto que da origen á la investigación de las causas y principios de las cosas, es la que Aristóteles y Santo Tomás consideraban como principio general de la ciencia, y tomada en este sentido, entraña un principio y como un proceso inicial científico superior á la duda metódica de Descartes.

Investigar y conocer las *ideas* ó esencias de las cosas con sus mutuas relaciones, es el objeto de la Filosofía como ciencia superior á las demás; pero este conocimiento no puede ser completa y verdaderamente filosófico sino á condición de conocer las relaciones que existen entre las esencias ó ideas creadas, y las ideas increadas y divinas que les sirven de arquetipo en la inteligencia de Dios.

Así, pues, aunque la conciencia es el punto de partida de la especulación filosófica, está sujeta á un desarrollo progresivo, por medio del cual el hombre adquiere la convicción racional de su distinción ú oposición de los demás hombres, cuya acción é influencia sobre sí mismo experimenta, y de su distinción del mundo externo; porque el movimiento de su propio cuerpo, la

resistencia que siente por parte de otros cuerpos, y, en general, el esfuerzo para rechazar lo que impide ó limita su libre actividad, llevan consigo la prueba experimental de la realidad objetiva del mundo de los cuerpos, y de su distinción del mundo de los espíritus.

Una vez colocada en este terreno, nuestra actividad intelectual no se contenta con saber que existen realmente el hombre y la naturaleza, el espíritu y la materia, sino que pasa naturalmente á investigar las relaciones que existen entre las dos realidades, y, sobre todo, cuál sea el origen ó causa primera de las mismas, la razón suficiente de su existencia, toda vez que la conciencia misma y la razón atestiguan de consuno que ni la naturaleza material produce al hombre, ni el hombre es el autor de la naturaleza. De esta manera, y por lógico y natural procedimiento, aparece en el campo de la especulación filosófica el problema divino, cuyo examen y resolución constituyen parte capital de la Filosofía.

Nuestro conocimiento de Dios es, á la vez, innato y adquirido *(notitia insita et adquisita)*, en cuanto que la noción connatural de Dios que existe en el fondo de la mente y del corazón del hombre, se desarrolla, se perfecciona y se transforma en noción científica y adquirida por medio de las pruebas alegadas por la Filosofía en favor de la existencia de Dios, pruebas que son propiamente demostrativas. La prueba llamada ontológica es también demostrativa; pero no en el sentido ó forma que le dieron San Anselmo y Descartes, sino en cuanto desarrollo y como aplicación de la noción innata de Dios *(notio Dei insita)*, que le sirve de base.

Dios, como espíritu absoluto é infinito, se conoce á sí mismo de una manera absoluta é infinita, ó, lo que es lo mismo, se comprende á sí mismo: el hombre, como espíritu relativo y finito, sólo conoce á Dios de una manera relativa y finita, sin alcanzar jamás su comprensión.

La *aseidad* es la nota más fundamental y característica de Dios, porque envuelve la idea del Ser absoluto, del ser que existe por sí y en sí, del ser absolutamente incondicionado. Así es que la aseidad constituye á la vez el fondo esencial de los demás atributos divinos.

La naturaleza, el hombre, y, en general, todas las cosas que no son Dios, fueron creadas libremente por Dios de la nada. El mismo origen debe señalarse á las almas humanas; la teoría traduccianista y el generacianismo son sistemas que rechazan de consuno la fe divina y la razón humana, la metafísica y la ciencia.

Las condiciones de este libro no permiten entrar en más detalles acerca de la Filosofía de Staudenmaier. Baste decir que sus soluciones de los problemas filosóficos son las soluciones de la Filosofía cristiana; pero soluciones en que abundan puntos de vista originales, alteza de miras, elevación de pensamientos y reflexiones profundas, que hacen sobremanera sensible que la muerte haya impedido á su autor poner término á su grande *Filosofía del Cristianismo*.

Sin desconocer los derechos de la razón humana, afirmando y ejerciendo prácticamente la dignidad propia y la independencia relativa de la ciencia en sus relaciones con la fe, Staudenmaier supo evitar el escollo

en que tropezaron Baader y Günther, manteniendo incólume la línea divisoria entre la Teología y la Filosofía, entre la fe divina y la razón humana.

§ 74.

LA DIRECCIÓN ESCOLÁSTICO-CRISTIANA.

Mientras que los Baader y Frohschammer, los Hermes y Günther se apartaban más ó menos de la Filosofía cristiana, caminaba ésta hacia la restauración de la antigua doctrina de las escuelas, y principalmente de la de Santo Tomás. *Möhler*, con su justamente celebrada *Simbólica ó exposición de las disidencias entre el catolicismo y el protestantismo, según sus símbolos públicos*, y con la influencia que ejerció sobre su amigo y discípulo Staudenmaier, contribuyó no poco á que la Filosofía cristiana se hiciera más ortodoxa, acercándose más y más á las soluciones é ideas de la doctrina de Santo Tomás; viniendo á ser como los precursores inmediatos del movimiento filosófico-escolástico de la Alemania contemporánea. Y decimos precursores inmediatos, porque ese movimiento venía preparado desde más atrás por la conversión y escritos de *Stolberg*, y de una manera más decisiva por los escritos de Federico *Schlegel*. «La Filosofía, escribe este último, es la luz de la historia, y la ciencia de la historia es la confirmación de las teorías filosóficas.» Y aplicando estas ideas á la Filosofía cristiana en su grande *Historia de la literatura antigua y moderna*, puso de manifiesto el mérito real de la Filosofía de la Edad Media y sus ín-

timas relaciones con la civilización europea y con el catolicismo.

Esta obra de restauración filosófico-escolástica, promovida por los escritores citados desde los puntos de vista histórico, polémico, teológico y literario, ha sido afirmada ó consolidada en nuestros días desde el punto de vista apologético por *Hettinger*, el cual, en su notable *Apología del Cristianismo*, acude con frecuencia á las fuentes escolásticas y á la doctrina del Doctor Angélico.

Entre los representantes más ó menos genuínos y completos de la dirección escolástica en el terreno propiamente filosófico, merecen figurar *Hageman*, en cuyos *Elementos de Filosofía*, que comprenden la lógica, la metafísica y la psicología, dominan las ideas y teorías aristotélico-escolásticas; *Clemens*, defensor de la Filosofía cristiana contra las pretensiones de la escuela de Günther; *Rothenflue*, cuya doctrina filosófica coincide generalmente con la de los escolásticos, pero no de una manera perfecta, pues en sus *Institutiones philosophiae theoreticae*, hay algunas teorías de sabor ontologista y rosminiano.

Más puras y más genuínamente escolástico-cristianas son las ideas filosóficas de *Kleutgen*, su correligionario, autor de *La Filosofía antigua* ó escolástica, en la que discute y defiende con sólidas razones el método y las soluciones de la Filosofía escolástica enfrente del método y soluciones de la Filosofía moderna. En su *Manual de Filosofía*, publicado en 1869, *Stöckl* enseña y afirma estas mismas ideas y tendencias, como lo hace también en su excelente *Manual de la historia de la Filosofía*, inspirado en el más puro

criterio católico. El jesuíta *Pesch* trabaja también en la actualidad en la restauración, enseñanza y defensa de la Filosofía escolástica por medio de sus *Institutiones philosophiae naturalis*, que están saliendo á luz, y en que los principales problemas de la física general y de la cosmología, se discuten y resuelven *secundum principia Sancti Thomae Aquinatis*.

Pertenecen también á esta escuela *Plassmann*, autor de un libro rotulado *La Filosofía de Santo Tomás*, el austriaco *Schwets*, cuyas *Institutiones philosophicae* salieron á luz en Viena en 1873, y *Morgott*, defensor y partidario de la doctrina del santo Doctor Angélico, según se ve en su *Teoría del sentimiento según el sistema de Santo Tomás*, lo mismo que en su *Espíritu y naturaleza en el hombre, según la doctrina de Santo Tomás*.

La obra de *Jungmann* sobre la belleza y las bellas artes, traducida al español por Orti y Lara, pertenece igualmente á esta escuela, como pertenecen la refutación del materialismo, escrita por *Haffner*, y el fondo de *La Psicología de Aristóteles*, debida á la pluma de *Brentano*, el cual, sin embargo, en sus escritos más recientes, y principalmente en su *Psicología experimental*, se acerca mucho al positivismo, aceptando no pocas de sus ideas y tendencias.

Si no con sentido tan explícitamente escolástico-cristiano como los anteriores, contribuyeron y contribuyen hoy á este movimiento, desde diferentes puntos de vista, el Cardenal *Hergenrother*, autor de varios escritos históricos y filosófico-teológicos; *Hefele*, con sus investigaciones y trabajos sobre la historia de los Concilios; *Ketteler*, autor de varios escritos dog-

máticos y político-sociales en favor de la Iglesia; *Mattés*, que escribió contra el panteismo; *Drey*, autor de varios artículos crítico-filosóficos publicados en el *Diccionario enciclopédico de la teología católica.*

Tratándose del movimiento filosófico-tomista en Alemania, sería injusto pasar en silencio el nombre de Carlos J. *Nolte*, sacerdote residente en Merseburg. Constantemente en la brecha, viene trabajando con actividad incansable para extender y afirmar entre sus compatriotas la doctrina filosófica de Santo Tomás, publicando con este objeto diferentes libros, folletos y artículos de revistas, y traduciendo también al alemán algunas de las obras escritas en países extranjeros (1), y relacionadas con la Filosofía del Doctor Angélico.

§ 75.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN BÉLGICA Y EN INGLATERRA.

No es ciertamente la Bélgica la que menos ha contribuído á desarrollar y afirmar el movimiento de la Filosofía cristiana en nuestro siglo, ni la que menos ha batallado y batalla contra la invasión del racionalismo en todas sus formas, inclusas la materialista, la

(1) Entre dichas obras figuran nuestros *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, traducidos y publicados en alemán por este sacerdote católico, tan modesto como ilustrado y celoso por la propaganda de las buenas doctrinas. Según cartas del mismo, está traduciendo, y trata de publicar también, nuestra *Filosofía Elemental* y la *Historia de la Filosofía.*

político-social y la darwinista. Testigos abonados de esta verdad son los diferentes y notables trabajos publicados en la *Revue catholique* de Lovaina contra el racionalismo materialista y contra el darwinismo, y, por lo que hace á la esfera político-social, la obra excelente de M. Perin que lleva por título *Las leyes de la sociedad cristiana.*

Foco es y elemento fecundo de Filosofía cristiana, como es también gloria especial del catolicismo belga, la Universidad de Lovaina, que marcha con decisión y sin desfallecimiento por los caminos de la ciencia moderna en sus múltiples manifestaciones y esferas, sin apartarse por esto de la corriente cristiana, antes bien renovando y esforzándose en perpetuar las buenas tradiciones científicas y filosóficas de los siglos XVI y XVII.

La *Revista católica* de Lovaina, órgano digno de este centro literario, dicho se está de suyo que ha contribuído y contribuye eficazmente á consolidar y propagar el movimiento de la Filosofía cristiana.

Durante la primera época de la Universidad y de la Revista, la Filosofía cristiana siguió una dirección ó tendencia marcadamente ontologista, como se echa de ver en los trabajos de *Moeller*, de *Claessens* y de *Laforet*, autor de una *Historia de la Filosofía*, que una muerte prematura no le permitió concluir, y, sobre todo, en los de *Ubaghs*, que puede considerarse como el jefe de esta escuela ontológica. En su obra *De la naturaleza de nuestras ideas y del ontologismo en general*, Ubaghs reproduce en parte la teoría de Mallebranche, comunicando á sus ideas un matiz evidente y explícito de ontologismo. El profesor belga enseñó terminante-

mente que «Dios, el ser perfecto, presente siempre á nuestro espíritu, es percibido por medio de una visión intelectual, una intuición inmediata, una percepción directa del alma, sin interposición de ninguna imagen ó idea intermediaria.» Más todavía: Ubaghs pretende que las verdades eternas, necesarias é inmutables, son los atributos divinos, ó, mejor dicho, son el mismo Dios *(sont quelque chose de divin, ou plutôt Dieu même)*, y que ver estas verdades equivale á ver una cosa y ver por medio de una cosa que se identifica con el mismo Dios: *c'est voir quelque chose et voir par quelque chose qui s'identifie avec l'être infini, Dieu.*

Las relaciones múltiples, inmediatas y frecuentísimas, junto con la unidad de lengua entre Bélgica y Francia, fueron causa de que el movimiento ontologista se comunicara á la última, en la cual aparecieron Fabre, Blancherau, Hugonin y algunos otros propagandistas y defensores de un ontologismo más ó menos moderado. Échase de ver esto fácilmente en los *Estudios filosóficos* del último, en las *Praelectiones philosophicae* del abate Blancherau, y en la *Defensa del ontologismo*, escrita por el primero, ó sea por Fabre.

Esta tendencia ontologista de la Filosofía belga, lo mismo que la que se había manifestado en Francia, se fué debilitando sucesivamente hasta desaparecer casi por completo, especialmente después que en Roma fueron desaprobadas ciertas proposiciones que encierran el fondo y la esencia del ontologismo.

Entre los representantes de la Filosofía cristiana en Bélgica, merece figurar el dominico P. *Lepidi*, autor del *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, obra que contiene una refutación concienzuda y sólida

de la teoría ontológica, y en la que se dilucida con acierto la doctrina é ideas de los Santos Padres, y con especialidad las de San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás sobre la materia. Posteriormente (1875), el mismo autor publicó otra obra, no menos recomendable, con el título de *Elementa Philosophiae christianae.*

El tradicionalismo francés, que tuvo en su día bastante eco en Bélgica, fué discutido y refutado con solidez y escogida erudición por el abate *Lupus* en su obra titulada *El tradicionalismo y el racionalismo, examinados desde el punto de vista de la Filosofía y de la doctrina católica.* Además de los nombrados, sostienen hoy con honor la bandera de la Filosofía cristiana en Bélgica, Monje, Bosu, Lecomte, á los cuales pueden añadirse los distinguidos naturalistas Gilbert, el abate Morichon y Lefebre. Si á esto se añade la propaganda católica ejercida desde el campo de las ciencias físicas y naturales por la excelente *Revue des Questions scientifiques*, se verá que la activa, emprendedora y civilizada Bélgica representa uno de los factores más importantes del movimiento filosófico-cristiano en nuestro siglo.

Por lo que hace al movimiento filosófico-cristiano en la Gran Bretaña, éste ha de ser, por necesidad, muy escaso, porque hoy se halla todavía en el período de enseñanza catequética y de controversia religiosa, enseñanza y controversia que deben absorber, y absorben de hecho, la actividad de los jefes y doctores del catolicismo en aquel reino. Esto sin contar que el genio inglés es más dado y más á propósito para las investigaciones históricas y para los estudios científicos que para los propiamente filosóficos. No quiere decir esto

que el movimiento filosófico cristiano carezca en absoluto de representación en aquellos países. Al lado de los *Discursos* de Wiseman, al lado de la excelente obra de Molloy que lleva por título *Geología y Revelación*, y al lado de otras obras análogas que contribuyeron y contribuyen indirectamente al movimiento citado, contribuyeron y contribuyen al mismo de una manera directa no pocos artículos filosóficos publicados en varias revistas científicas y filosóficas, y últimamente la obra que, con el título significativo de *The Metaphysics of the School*, está publicando en Londres el P. Harper, el cual, no solamente expone y desenvuelve la doctrina filosófica de los escolásticos, y principalmente la de Santo Tomás, sino que refuta de paso los principales errores modernos, y hasta se propone demostrar que la teoría de Santo Tomás acerca del mundo material está en perfecto acuerdo con las inducciones legítimas de los modernos partidarios del método experimental.

§ 76.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN ITALIA. GERDIL Y DE MAISTRE.

Mientras que Chateaubriand y Bonald iniciaban y promovían en Francia la restauración cristiana y científica, dábase á conocer en Italia y en la Europa toda el conde José de Maistre, cuyos escritos contribuyeron poderosamente al movimiento de restauración cristiana, especialmente en el terreno religioso y político-social. Pero es justo advertir que el honor de la iniciativa en esta materia corresponde al Cardenal

Gerdil (1718-1802), que en sus numerosos escritos atacó con vigor y copia de doctrina los principios filosóficos y político-sociales del sensualismo y de los enciclopedistas, como se echa de ver en sus disertaciones *Sobre la existencia de Dios y la inmaterialidad de las naturalezas inteligentes,* en su tratado sobre *La inmaterialidad del alma* contra Locke, en su *Discurso filosófico sobre el hombre*, lo mismo que en su *Anti-Emilio*, refutación del *Emilio* de Rousseau, con muchos otros tratados de todo género, porque el Cardenal Gerdil es uno de los autores más fecundos de su época.

En el terreno de la Filosofía cristiana, Gerdil representa una posición ecléctica é independiente, atendiendo generalmente á defender contra los ataques del racionalismo el fondo de aquélla, con abstracción de los sistemas que caben y luchan dentro de la esfera cristiana. Es cierto, sin embargo, que, al menos durante la primera época de su vida literaria, siguió una dirección ontológica, según se echa de ver fácilmente en su *Apología de la teoría de Mallebranche sobre el origen de las ideas.* Á juzgar por escritos posteriores, es muy probable que Gerdil, si no abandonó por completo su teoría ontológica, introdujo en ella radicales y profundas modificaciones.

Como se ve por lo que acabamos de indicar, el Cardenal Gerdil fué el precursor de José de *Maistre*, nacido en Chambery á mediados del siglo XVIII, y que, nombrado embajador de Turín en Rusia en 1803, murió (1) siendo ministro de Estado del Piamonte, en el año de 1821.

(1) Pocos dias antes de morir, De Maistre escribía á un amigo: «Siento que mi salud y mi espíritu se debilitan cada día. *Hic jacet!*

Lo que caracteriza y distingue los escritos de De Maistre es la espontaneidad original y propia del genio. Sin ser un filósofo en el sentido propio de la palabra, el autor de las *Veladas de San Petersburgo* contribuyó eficazmente al movimiento filosófico-cristiano, no tanto con su *Examen de la Filosofía de Bacón*, cuanto con los pensamientos profundamente cristianos, científicos y filosóficos sembrados en sus diferentes obras.

La tesis capital de De Maistre, la idea madre que palpita en el fondo de todos sus trabajos, lo mismo en sus *Consideraciones sobre la Francia,* que en su obra sobre el *Papa;* lo mismo en su *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*, que en sus *Veladas de San Petersburgo*, es la restauración del principio divino, la *reincarnación*, si se permite la palabra, de Dios y del principio católico en el hombre en todas sus esferas, en la esfera religiosa y en la esfera moral, en la esfera filosófica y en la esfera científica, en la esfera social y en la esfera política. En pinceladas vigorosas anatematiza la impiedad del siglo que acababa de espirar, su *insurrección contra Dios*, no menos que la ceguedad de aquellos que la fomentaron, sin echar de ver que se herían á sí mismos. Y por cierto que muchas de sus ideas sobre este punto parecen escritas en la previsión profética de lo que hoy presenciamos. «Aunque hubo siempre impíos, escribe, jamás había tenido lugar an-

---

He aquí lo que me quedará pronto de todos los bienes de este mundo. *Concluyo con la Europa:* esto se llama marcharse con buena compañía». Después de todo, el autor de las *Veladas* podía afirmar con bastante verdad que la Europa antigua y católica estaba próxima á sucumbir.

tes del siglo XVIII y en el seno del Cristianismo una *insurrección contra Dios;* jamás, sobre todo, se había visto una conspiración sacrílega de todos los talentos contra su autor, y esto es precisamente lo que hemos visto en nuestros días. Por un prestigio inconcebible, la impiedad se ha hecho amar por aquellos mismos de los cuales era mortal enemiga.» Al citar hoy estas palabras del eminente publicista, razón hay para añadir: *Qui habet aurem audiendi audiat.*

Aunque De Maistre es considerado generalmente como partidario de la monarquía absoluta, en realidad su teoría política no es tan absolutista como indican sus frases, que suelen á veces ir más lejos que su pensamiento. Estudiando con detenimiento sus obras, y principalmente los escritos póstumos, se ve que no rechazaba en absoluto la intervención gubernamental por parte de la nación (1), y que opinaba que la forma de gobierno debe estar en relación con las circunstancias y condiciones del pueblo.

(1) En 1870 se imprimió en Paris un volumen que contiene varias *Obras inéditas del Conde José de Maistre*, publicadas por su nieto Carlos de Maistre. En este volumen, que contiene, además de otros opúsculos, un *Estudio sobre la soberanía*, encontramos varios pasajes que corroboran lo que decimos en el texto. He aquí algunos: «Assurément je n'aime pas plus qu'un autre les assemblées populaires, mais les folies françaises ne doivent pas nous dégouter de la vérité et de la sagesse qui ce trouvent dans les sages milieux.... Mais, parce que ces propositions exagérées sont fausses, s'ensuit-il que personne n'ait le droit de parler pour le bien commun au nom de la communauté?»

«Le meilleur gouvernement pour chaque nation est celui qui, dans l'espace de terrain occupé par cette nation, est capable de procurer la plus grande somme de bonheur et de force possible, au plus grand nombre d'hommes possible.» *Œuvres inéd.*, etc., págs. 312 y 372.

Las ideas de De Maistre con respecto al origen del lenguaje tienen grande afinidad y semejanza con las de Bonald, sin identificarse completamente con éstas. El autor de las *Veladas* supone y afirma que el hombre no ha podido inventar la palabra, y, por consiguiente, que ésta tiene un origen divino. Pero al llegar aquí se detiene, y hasta envuelve su pensamiento en frases brillantes, pero vagas, que nada fijan y concretan acerca del *modo* de este origen, evitando también entrar en el terreno esencialmente tradicionalista de Bonald. De Maistre nos dice, es verdad, que la palabra sólo es posible por el Verbo *(la parole n'est pas possible que par le Verbe):* pero no nos dice de qué manera vino al hombre la palabra ó el lenguaje primitivo.

El defecto de erudición filosófico-escolástica que hemos notado en Bonald, échase de ver igualmente en De Maistre. El autor de las *Veladas* poseía conocimientos muy incompletos é ideas poco exactas acerca de las obras y doctrina de los escolásticos, sin excluir los más dignos y famosos. Aun con respecto á la doctrina de Santo Tomás, á quien cita con alguna frecuencia, las ideas de De Maistre eran bastante inexactas, como se ve, entre otros ejemplos, cuando confunde lastimosamente el entendimiento activo con el posible, y el *intelecto pasivo*, que para Santo Tomás es uno de los sentidos internos, con la facultad intelectual ó la razón.

§ 77.

ESCUELA SENSUALISTA.—SOAVE.—GIOIA.—ROMAGNOSI.

La doctrina y teorías de Locke y Condillac, que ejercieron influencia preponderante en la dirección de

los espíritus en Francia durante la mayor parte del siglo anterior, hallaron eco en la Italia, acaso más que en otras naciones. Contribuyó á este resultado, aparte de otras razones, la permanencia de Condillac en la península itálica; pues es sabido que el filósofo de la sensación transformada fué llamado á Parma para ser preceptor del joven duque Fernando. Su residencia en esta ciudad por espacio de diez años (1758-1768) debía contribuir y contribuyó eficazmente á difundir y afirmar las teorías de la escuela sensualista, teorías que fueron adoptadas, seguidas con mayor ó menor fidelidad en diferentes centros de enseñanza, y principalmente en la universidad de Parma y en el colegio Alberoni de Plasencia.

Así se comprende que la Filosofía sensualista se apoderara de la dirección de los espíritus, y que durante el último tercio del pasado siglo y primero del presente haya contado con numerosos partidarios y discípulos, entre los cuales hay algunos que debemos mencionar en esta historia, por haber sido los principales representantes y propagandistas de las teorías sensualistas.

a) El P. *Soave* merece ocupar el primer lugar, no ya sólo en el orden cronológico, si que también por lo mucho que influyó en la difusión y propaganda del sensualismo. Entusiasta de Locke, á quien apellidaba el mayor de los metafísicos, vertió al italiano el resumen que Winne había hecho del *Ensayo sobre el entendimiento humano* del filósofo inglés. Escribió además instituciones de lógica, de metafísica y de ética, en las cuales, como es de suponer, afirma y desenvuelve las teorías de Locke y Condillac, contribuyendo así

poderosamente, lo mismo que con su enseñanza en uno de los liceos de Milán y en otros centros de instrucción, á extender y dar prestigio á la Filosofía sensualista.

b) *Gioia* es otro de los representantes más notables de la escuela sensualista italiana durante el primer tercio del presente siglo. En sus *Elementos de Filosofía*, Gioia expone y afirma las doctrinas de Locke y Condillac. Los sentidos y el empirismo en el orden especulativo ó de conocimiento, y el utilitarismo en el orden práctico, resumen las ideas y tendencias lógicas del autor de la *Ideología* y de la *Filosofía de la Estadística.* Y ya que hemos citado esta última obra, debemos advertir que el estudio de la estadística y sus aplicaciones á la política, á la moral y á la economía, constituye uno de los caracteres más originales de los escritos de Gioia, y acaso su mérito principal. En estos estudios, lo mismo que en su libro *Del mérito y de las recompensas,* el filósofo italiano se mantiene fiel á las inspiraciones y á los métodos empírico-sensualistas.

c) *Romagnosi*, contemporáneo de Gioia, al cual sobrevivió seis años († 1835), no es un sensualista rígido, como éste y Soave. Las facultades y funciones intelectuales, para Romagnosi, ya no son sensaciones transformadas, como lo eran para Condillac, sino que la inteligencia, considerada al menos como facultad de juzgar, es distinta de las sensaciones. Sin embargo, este filósofo no acierta á salir de la esfera sensualista. Aparte de sus ideas jurídicas y morales, que se mueven generalmente dentro de la esfera sensualista y naturalista, el autor de la *Introducción al estudio del derecho público universal*, aunque se aproxima á veces

á la tesis espiritualista y racional, se mantiene dentro del sensualismo, toda vez que atribuye á un sentido interior las funciones que el intelectualismo considera propias de la razón y superiores al orden sensible. Á pesar de todas sus atenuaciones y reservas, la razón, en la teoría de Romagnosi, queda reducida á una especie de sentido especial; es un sentido superior, si se quiere, pero es un sentido.

Soave, Gioia y Romagnosi, aunque son los más notables, no son los únicos representantes de la escuela sensualista en Italia. Siguieron la misma dirección: Cicognara, en sus *Discursos sobre lo bello;* Borelli, quien, bajo el pseudónimo de Lallebasco, dió á luz una *Introducción á la Filosofía natural del pensamiento;* Costa, en su *Manera de componer las ideas y designarlas por medio de palabras precisas*, sin contar á Buffalini y algunos otros menos importantes.

§ 78.

ESCUELA ESPIRITUALISTA.—GALLUPPI.

Ya hemos indicado en su lugar oportuno que las ideas de Gioia y de Romagnosi, en orden á las relaciones que deben existir entre la Iglesia y el Estado, no pecaban de ortodoxas. Lo cual no es de extrañar, si se tienen en cuenta las aficiones republicanas y cesaristas que dejaron conocer con motivo de las guerras y revoluciones napoleónicas en Italia, y si se tiene en cuenta además que toda Filosofía sensualista lleva necesariamente en su seno un *sedimentum* anticristia-

no, que rara vez deja de manifestarse bajo una ú otra forma.

Y como quiera que las tradiciones y el genio nacional, por decirlo así, de la Filosofía italiana, no estaban ni podían estar acordes con la doctrina y teorías del sensualismo, no tardó en iniciarse y desenvolverse en la península itálica una reacción espiritualista, la cual dió origen á una escuela, á la que pertenecen los más ilustres pensadores cristianos de la Italia contemporánea, siquiera ofrezcan matices y tendencias diferentes.

Merece figurar como iniciador y primer representante notable de esta escuela el napolitano *Galluppi* (Pascual, 1771-1846), el cual, antes que De Maistre descendiera al sepulcro, ya había llamado la atención de los hombres con la publicación de su *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento,* al cual siguieron después otras obras filosóficas, y entre ellas sus *Lecciones de lógica y metafísica*. La doctrina de Galluppi representa una especie de concepción sincrética, en la cual entran como elementos dominantes las ideas de Descartes, las de Leibnitz y las de la escuela escocesa, conservando el fondo esencial de la Filosofía cristiana. En algunos de sus escritos, el filósofo napolitano rebatió con vigor el criticismo de Kant, sin perjuicio de adoptar algunas de sus ideas y puntos de vista. Sus *Cartas sobre las vicisitudes de la Filosofía desde Descartes hasta Kant,* contienen atinadas observaciones críticas y filosóficas.

En suma: el espiritualismo de Galluppi es un espiritualismo bastante semejante, en su fondo ó conjunto puramente filosófico, al espiritualismo que enseña-

ban á la sazón en Francia Víctor Cousin y algunos de sus discípulos, pero siendo superior al espiritualismo ecléctico y distinguiéndose de él en dos conceptos: puesto que *a)* Galluppi profesaba un espiritualismo decididamente cristiano, en armonía con el dogma católico, mientras que el espiritualismo, de Cousin se mantuvo fuera del principio católico, y *b)* porque el espiritualismo de Galluppi se mantuvo incólume y apartado del elemento panteista y hegeliano que se descubre en la doctrina expuesta por el jefe del eclectismo en algunas de sus obras.

Por lo demás, puede decirse que el predominio del elemento psicológico es lo que caracteriza el sistema espiritualista de Galluppi, el cual nos dice terminantemente que «toda la ciencia del hombre descansa sobre la base única de la conciencia de sí mismo», tesis cuyo comentario y desarrollo constituye el fondo y el objeto de casi todas sus obras. En este concepto, el filósofo napolitano puede figurar como representante del matiz psicológico de la escuela espiritualista italiana, así como Rosmini es el representante del matiz ideológico, y Gioberti del matiz ontológico.

No sabemos si el nombre de Alfonso *Testa* merece figurar al lado del de Galluppi, porque, si bien es verdad que en la segunda etapa de su vida intelectual abandonó las teorías sensualistas que había defendido antes, sus ideas acerca de las relaciones entre la Filosofía y el catolicismo como religión revelada, ofrecen vacilaciones y sombras que no es fácil desvanecer por completo, si bien tratándose de un sacerdote deben interpretarse en sentido católico algunos pasajes de suyo obscuros.

De todos modos, Testa, que había comenzado por ser partidario del sensualismo, y que en 1829 publicó su *Filosofía dell'affetto*, inspirada en este sistema, escribió pocos años después su *Filosofía della mente*, en que expone y defiende el criticismo idealista de Kant, de cuya doctrina se hizo partidario y celoso propagandista, bien que cuidando al propio tiempo de atenuar y hasta de impugnar las ideas y tendencias escépticas del kantismo. Lo cual parece dar derecho para colocar al filósofo de Plasencia entre los representantes de la escuela espiritualista, pero considerada en su matiz ó dirección crítica.

§ 79.

ROSMINI.

Este ejemplar sacerdote y distinguido sabio (Antonio Rosmini Serbati, 1797-1855), es uno de los representantes más ilustres de la Filosofía cristiana en nuestro siglo. Á la vez que profundo filósofo, Rosmini es un crítico de primera fuerza, pues su *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* es un modelo de crítica concienzuda y elevada en materias filosóficas.

La Filosofía cristiana, en la que entran como elementos principales la doctrina de Santo Tomás y de San Agustín, constituye el fondo real y substancial de la Filosofía de Rosmini, pero realzada y perfeccionada con ideas y direcciones nuevas, con pensamientos críticos, con teorías más ó menos originales. El idealismo platónico, modificado en sentido cristiano por San

Agustín y Santo Tomás, parece ser la teoría dominante y como el carácter más fundamental de la concepción filosófica de Rosmini.

No podrá abrigar la menor duda acerca de esto quienquiera que conozca su teoría acerca del conocimiento humano; porque la verdad es que el sistema filosófico de Rosmini es una irradiación ó aplicación más ó menos lógica de su teoría del conocimiento humano, teoría que constituye el punto central y como la esencia de su concepción filosófica, pudiendo considerarse ésta como un desarrollo de aquélla.

Esta teoría rosminiana del conocimiento abraza dos elementos ó fases principales, que son:

a) Naturaleza y origen de las ideas.

b) Proceso propio, ó, como si dijéramos, el mecanismo del conocimiento humano considerado en sus relaciones con las ideas y con las diferentes fuerzas de conocer.

Como bases ó prenociones generales para explicar y comprender la teoría del conocimiento en esta doble fase, Rosmini establece las siguientes afirmaciones é ideas preliminares:

1.ª Existen en el hombre dos facultades de conocimiento esencialmente distintas, que son la sensibilidad y el entendimiento, y estas facultades entrañan dos elementos ó causas próximas de conocimiento, que son la sensación—que Rosmini suele llamar *sentimiento* ordinariamente—y el pensamiento. Hablando en general, las cosas sensibles y existentes ó *subsistentes*, como dice Rosmini, constituyen el objeto propio de la sensación, pero el pensamiento se extiende á las cosas no sensibles, y á las no existentes actualmente; siendo de

advertir que, aun con respecto á la sensación, hay que distinguir entre la sensación misma y el pensamiento de la sensación; pues mientras la primera se halla subordinada y como ligada á un instante determinado del tiempo, el segundo puede referirse á una sensación pasada ó futura, de manera que el pensamiento estará presente, al paso que la sensación, objeto de este pensamiento, no existe, sino que existió ó existirá. En realidad, lo que Rosmini atribuye aquí al pensamiento, conviene á la imaginación, y este punto entraña ya cierta inexactitud y obscuridad, ó de ideas ó de lenguaje, inexactitud y obscuridad que observaremos en otros puntos de la concepción rosminiana, y que constituyen, á no dudarlo, una de las causas principales de las dudas y sombras que pesan sobre su doctrina, y que justifican, en parte, las acusaciones de que ha sido y es objeto.

2.ª Las cosas que son percibidas, ora por los sentidos, ora por el entendimiento, lo son de una manera inmediata y directa, sin que intervengan ideas ó representaciones de los objetos conocidos, distintas de éstos. Porque es de saber que, aunque Rosmini habla mucho de *ideas*, éstas no son las representaciones ó especies inteligibles de que habla Santo Tomás y los escolásticos; no son las ideas ó conceptos *formales* de éstos, sino los conceptos *objetivos*, es decir, la cosa misma, la entidad real ó posible que es percibida por el entendimiento. En otros términos: las ideas de Rosmini son *id quod cognoscimus*, y no *id quo cognoscimus* solamente, según enseña Santo Tomás.

No creemos, sin embargo, que la mente de Rosmini sea excluir la existencia intencional, la presencia obje-

tiva, inteligible, de los objetos reales en el entendimiento, sino excluir solamente la presencia inteligible por medio de especies ó ideas distintas del acto intelectual percipiente y del objeto percibido.

3.ª Entre el sujeto cognoscente y el objeto ó cosa conocida, entre el *sujeto* y el *objeto* existe una distinción radical y primitiva, una oposición irreductible, ora se trate del conocimiento sensible, ora se trate del entendimiento, siendo evidente que hasta cuando el sujeto cognoscente es objeto del pensamiento, existe y se conserva esa oposición, toda vez que el yo pensante, *en cuanto tal* ó como principio y sujeto del pensamiento actual, es distinto y se presenta como distinto del yo, en cuanto *pensado* ú objeto del pensamiento. Luego la distinción, ó real, ó inteligible y mental, entre el sujeto y el objeto, constituye uno de los caracteres esenciales del conocimiento humano.

4.ª Los conocimientos del hombre son de dos clases ó especies, á saber: conocimientos de *intuición*, y conocimientos de *afirmación*. Los primeros se refieren á las cosas consideradas en sí mismas, con abstracción de la existencia real; se refieren á las esencias según que pueden subsistir ó no subsistir, es decir, á las *ideas*, pues ya hemos dicho que, para Rosmini, *idea* y esencia ó naturaleza conocida como posible son una misma cosa. Los conocimientos de afirmación son aquellos que adquirimos mediante un acto por el cual afirmamos que una cosa, cuya idea tenemos ó conocemos de antemano, existe ó no existe realmente. De aquí se infiere:

a) Que mientras el conocimiento de intuición presenta á nuestro espíritu las esencias posibles, ó, si se

quiere, las cosas reales en cuanto posibles, el conocimiento de afirmación—que también se llama de *juicio*—no presenta al espíritu ningún nuevo objeto posible, ninguna nueva esencia, sino que sólo produce en nosotros la *persuasión* de que tal ó cuál esencia, conocida ya de antemano como posible por la intuición, existe realmente.

b) Que el objeto propio de los conocimientos de intuición son las ideas ó el mundo de los posibles; y que el conocimiento de afirmación tiene por objeto propio el mundo real ó subsistente, las esencias que real y actualmente existen.

c) Que no ya sólo el conocimiento de intuición, cuyo objeto son las ideas, y que por su naturaleza es superior al orden sensible, sino que también el conocimiento de afirmación, cuyo objeto son las cosas reales y existentes, pertenece al entendimiento y no á los sentidos, toda vez que este conocimiento entraña necesariamente el conocimiento previo de la esencia en sí misma y como posible, sin lo cual no podría aplicarla ó juntarla con la existencia actual, de donde resulta el conocimiento de *afirmación* de la existencia actual en la esencia A ó B, y la consiguiente *persuasión* de la subsistencia ó existencia efectiva de aquella cosa.

Aunque las dos clases de conocimientos indicados pertenecen al entendimiento y no á los sentidos, no por eso se ha de creer que son completamente independientes de éstos. El ejercicio de los sentidos, la sensación, es condición previa y positiva, ó al menos ocasión necesaria para la constitución y adquisición de los conocimientos, tanto de intuición como de afirmación. Sin la impresión producida en los sentidos y sin el ejerci-

cio de la sensibilidad en sus relaciones con el mundo real, con las cosas singulares y existentes, el espíritu humano no podría adquirir los conocimientos mencionados, y quedaría reducido á la intuición vaga y estéril del ser ideal ó posible, pero común é indeterminado.

Sobre estas bases y nociones fundamentales levanta Rosmini su teoría acerca de la naturaleza y origen de las ideas, y acerca del proceso y constitución del conocimiento humano, teoría que puede condensarse y resumirse en los siguientes términos:

Hemos visto que entre el *objeto* conocido y el *sujeto* cognoscente existe una distinción esencial y primitiva, una independencia recíproca, distinción que conviene y se encuentra igualmente en los conocimientos de intuición y en los conocimientos de afirmación.

De aquí se infiere que las ideas, las cuales constituyen el objeto de los conocimientos de intuición, son algo distinto necesariamente del sujeto cognoscente, y que no pueden confundirse ni identificarse con nuestra mente ó razón.

Por otra parte, es evidente que no puede decirse de esas ideas que son *nada*, puesto que son las esencias posibles de las cosas, y la nada no es esencia ni real ni posible. De todo lo cual se deduce: 1.°, que el modo de existir de estas *ideas*, que también se llaman objetos ideales, esencias mentales y posibles de las cosas, es diferente del modo de existir que tienen los objetos reales ó existentes, es decir, los individuos singulares; 2.°, que estas ideas, como objetos del conocimiento, no caen bajo la acción y dominio de los sentidos, y, por consiguiente, para explicar su adquisición y conocimiento hay que acudir á principios superiores á los sentidos,

sin perjuicio de que éstos contribuyan á su constitución ó existencia de alguna manera, siquiera remota é indirecta.

¿Cuál, es, pues, el verdadero origen de las ideas? Para resolver con acierto este problema, conviene reconocer y fijar, ante todo, los *caracteres* propios de las ideas, como si dijéramos, sus propiedades y atributos.

a) Las ideas son, en primer lugar, *universales*, por cuanto que un objeto ideal, una esencia posible, entraña la aptitud ó capacidad para que por medio de ella conozcamos un número indefinido de individuos en que puede existir y realizarse. Así, por ejemplo, por medio de la idea de hombre, la cual es el hombre posible, podemos conocer la naturaleza y realidad de una infinidad de hombres singulares, en los que se realiza y subsiste la esencia del hombre; de manera que la especie ó esencia humana es una, pero los individuos son, ó pueden ser, muchos. Así como el artista que concibe y forma en la mente un tipo ejemplar de una estatua, por ejemplo, puede aplicar esa forma típica á muchas estatuas particulares sin que éstas agoten la virtualidad de la forma ejemplar, la cual permanece siempre una é idéntica, así también el hombre ideal, por ejemplo, la *idea* del hombre, permaneciendo una é idéntica, es aplicable á muchos individuos, y sirve para conocerlos y discernirlos de todas las demás cosas existentes.

b) Las ideas merecen también la denominación de *necesarias*, porque, representando, como representan, las esencias ó cosas que son posibles y en cuanto son posibles, ó sea en cuanto se trata de una cosa ó esen-

cia cuya existencia no implica contradicción, entrañan el carácter de necesidad, puesto que lo que no implica contradicción es *necesariamente* posible, y no puede dejar de ser tal. Desde este punto de vista, y en este concepto, las ideas se llaman necesarias, á diferencia de los seres ó cosas reales, que son contingentes por parte de su realidad ó existencia. De aquí es que, si bien podemos pensar un ser real, por ejemplo, Pedro, con la existencia ó sin la existencia actual, nos es imposible pensar que un ser puramente posible con posibilidad interna, deje de existir como posible, ó, lo que es lo mismo, deje de ser posible.

c) El carácter de la universalidad lleva consigo y entraña en las ideas cierto carácter de *infinidad*, toda vez que éstas, en tanto se dicen universales, en cuanto y porque son aplicables á un número *ilimitado* de individuos, sin que la idea se agote ni se destruya, ni deje de concebirse como una é idéntica.

d) Y al propio tiempo, la necesidad que hemos encontrado en las ideas comunica á éstas el carácter de *eternidad*, puesto que lo que es absolutamente necesario, como lo es la posibilidad interna de las ideas, ha sido, es y será siempre, y, por consiguiente, es eterno.

Aquí debe advertirse que Rosmini no fija, como sería conveniente, el sentido en que atribuye la eternidad á las ideas; eternidad que sólo puede admitirse en el sentido en que la atribuían los escolásticos á los universales, es decir, entendiéndose esto no de una eternidad positiva, que sólo conviene á Dios, sino de la eternidad negativa, la cual sólo entraña ó significa que el universal, y lo mismo puede decirse de la *idea*

rosminiana, abstrae ó prescinde de toda diferencia de tiempo.

Luego la *universalidad*, la *necesidad*, la *infinidad* y la *eternidad* constituyen los atributos ó caracteres propios de las ideas.

En virtud y á causa de los caracteres sublimes, y en cierto modo divinos, que entrañan las ideas, bien puede decirse que no traen su origen ni de nosotros mismos, ni de los seres inferiores y finitos, sino que, hablando en un sentido general, traen su origen de Dios, y pueden apellidarse *pertenencias de Dios*. En el *Nouvel essai sur l'origine des idées*, se las aplica el nombre de *appartenances de Dieu*, y en la teosofía se concede al ser inicial la denominación de *appartenenza della divina essenza*.

¿Qué es lo que intenta significar Rosmini por estas palabras? ¿Qué sentido debe darse á esa *pertenencia divina* de que nos habla en varios lugares de sus obras, y que ha servido de base y argumento á algunos críticos para calificarle de panteista y de ontologista? ¿Es susceptible esta palabra de una interpretación ajena al panteismo y ontologismo?

Para contestar satisfactoriamente á estas preguntas, es preciso conocer y fijar ante todo la teoría de Rosmini acerca de la naturaleza y origen de las ideas. Prosigamos, pues, exponiéndola.

Entrando en nosotros mismos, cuando ya nuestra vida y nuestra inteligencia se mueven en esferas relativamente superiores; cuando la primera ha llegado ya á cierto grado de desarrollo, y la segunda está relativamente cultivada por el estudio y la reflexión, observamos que nuestras ideas, tomadas en conjunto,

ofrecen cierto orden y subordinación por parte de su grado de universalidad. Unas se refieren á objetos ó esencias relativamente determinadas y concretas, como la idea de hombre, la de caballo, la de mármol, etc.; otras son más indeterminadas y universales, como la idea de animal, la de viviente, la de mineral, etc., y así sucesivamente nos encontramos en posesión de ideas más y más universales, hasta llegar á la idea perfectamente indeterminada y universalísima de *ser*.

Resulta de lo dicho que nuestras ideas, consideradas en conjunto, forman como una especie de pirámide, en cuya base se colocan las ideas más determinadas y menos universales, á las cuales se sobreponen gradualmente las otras ideas menos determinadas y concretas, hasta llegar á la mencionada idea indeterminada y universalísima de ser, idea que representa y constituye la cúspide de la pirámide.

Comparando esta idea universalísima del ser con las demás ideas, y reflexionando sobre sus mutuas relaciones, se reconoce:

1.° Que la idea universalísima del ser constituye y representa la base y como el fondo general de las demás ideas; pues todas presuponen é incluyen la idea del ser.

2.° Que todas las demás ideas pueden considerarse, ó, mejor, se presentan á nosotros como determinaciones, limitaciones y actuaciones de la idea indeterminada de ser: así, por ejemplo, la idea del hombre, ó, si se quiere, el hombre ideal, presupone é incluye en su concepto la idea del ser, sin lo cual no podría ser hombre, y, por otra parte, incluye y representa una determinación del ser indeterminado, una como actua-

ción y adición de modos de ser que limitan el ser universal.

3.º Que la idea universalísima é indeterminada del ser, puede ser y es de suyo independiente, puesto que podemos pensar este ser sin pensar en las demás ideas inferiores, mientras que éstas no pueden pensarse sin el ser, y, lo que es más aún, dependen en su constitución y formación, y por consiguiente en su origen, de la idea universalísima del ser. ¿Cuál es, pues, el origen de las ideas, según Rosmini? Helo aquí.

Si se trata de la idea indeterminada del ser, idea que constituye la cúspide de la pirámide, no tiene más origen que el mismo que corresponde al hombre: es connatural é innata al hombre, como lo es su misma esencia, y Dios, que produce ó crea al hombre, le comunica esa idea del ser indeterminado. Pero téngase presente que esta idea, no sólo hace las veces de idea, ó sea de objeto connatural y permanente de la intuición, sino que hace las veces de forma de la inteligencia, y, lo que es más aún, *constituye la luz de la razón*, en expresión de Rosmini. El cual, en armonía con esto, añade que, sin esta idea del ser posible, «el espíritu humano, no solamente sería incapaz de toda operación racional, sino que también estaría privado de la facultad de pensar y entender; en otros términos, cesaría de ser inteligente».

Esto quiere decir que, para Rosmini, el ser ideal, *l'essere*, no solamente es el primer objeto conocido por el hombre y conocido por intuición; no solamente es una idea innata, y como tal, en cierto modo, divina, sino que constituye, además, la luz de la razón *(cons-*

titue la lumière de la raison), y hasta puede y debe decirse que este ser, en cuanto concebido por cada hombre, es el *entendimiento singular* de cada uno, ó, hablando más propiamente, el principio intelectual: *Par cela même on peut dire de cet être, en tant qu'il est conçu par chaque homme, qu'il est l'intellect singulier de chacun, ou plus proprement le principe intellectuel.*

Esto quiere decir que las frases y pasajes en que Rosmini afirma ó indica, ora que nuestras ideas coinciden con las ideas divinas, y proceden originariamente de Dios, ora que la idea indeterminada del ser posible é inicial es una pertenencia de Dios, una cosa ó entidad divina, pueden recibir, sin violencia, un sentido ortodoxo. Podrá haber inexactitud, y hasta error filosófico, en confundir é identificar de alguna manera la idea del ser posible é inicial con la luz de la razón y con el principio intelectual, como lo hace Rosmini; pero, una vez establecida y admitida esta identificación parcial; una vez admitida la hipótesis de que la idea del ser posible é inicial constituye la luz de la razón, bien puede decirse de esa idea, sin incurrir en error teológico, que es una pertenencia de Dios, una participación de la esencia divina, una luz que Dios comunica á la inteligencia humana, la esencia divina comunicada y recibida en el hombre de una manera limitada, ó sea en la forma y con las condiciones que entraña la creación como acto libre de Dios.

Porque la verdad es que, en esas frases y pasajes, Rosmini no hace más que enunciar y aplicar á la idea del ser, considerada como objeto de la intuición natural y como luz de la razón, los caracteres, atributos y

relaciones que Santo Tomás enuncia y aplica á la inteligencia humana, según que ésta se dice y es *impressio quaedam rationum aeternarum.—Quaedam similitudo increatae Veritatis in nobis resultantis.— Virtus quae a supremo Intellectu participatur.*

Por lo demás, si Rosmini afirma y repite que nuestras ideas, las ideas que, en su teoría, constituyen el objeto de los conocimientos de intuición, tienen un origen divino, vienen de Dios y existen en Dios, conviene no olvidar que nuestro filósofo, no solamente distingue y separa el modo con que existen en Dios y con que existen en nosotros, sino que toda Filosofía teista y cristiana debe admitir, en algún sentido, la preexistencia de nuestras ideas en Dios, á la vez que determinadas relaciones de origen, de semejanza, de influencia y de analogía entre unas y otras. Que por algo apellida Santo Tomás á la razón humana participación y semejanza de la Luz increada y de la Inteligencia suprema en que se contienen las razones eternas, ó sea las ideas divinas, y por algo escribió también que existe en nuestra mente cierta impresión de las razones ó ideas eternas: *Impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra.*

La idea innata del ser indeterminado y puro, término y objeto propio de la intuición primitiva intelectual, sirve de base y como de punto de partida —en unión con la sensación que determina sus aplicaciones—para la formación de las demás ideas, las cuales vienen á ser como limitaciones y actuaciones de dicha idea; determinaciones y actuaciones que son ocasionadas por los sentidos, y que realiza la inteligencia ó mente humana por medio de la universalización y la

abstracción, funciones que corresponden á la inteligencia como *razón*.

Dedúcese de lo expuesto que en la teoría de Rosmini:

a) Todas las ideas, á excepción de la indeterminada é innata del ser, deben su origen y formación á la sensación, á la mente ó facultad intelectual, y á la idea expresada del ser, puesto que la sensación concurre como ocasión y materia; la actividad intelectual como causa eficiente por medio de la universalización y la abstracción, y la idea del ser como base ó elemento primordial de las mismas ideas, á la vez que como luz y fuerza de la razón ó mente.

b) Que todas las ideas pueden considerarse y concebirse como limitaciones, determinaciones y transformaciones de la idea universalísima del ser.

c) Que las ideas pueden decirse innatas y divinas en sentido impropio y de una manera parcial é incompleta, por cuanto la idea del ser va envuelta en todas ellas como base y elemento primitivo de las mismas; pero, hablando en sentido propio y con relación á su naturaleza completa y real, pueden y deben llamarse adquiridas, puesto que su causa ocasional y material es la sensación, y, sobre todo, su causa eficiente es la mente, ó sea la fuerza intelectual propia del alma humana, siquiera esta fuerza sea fecundizada y como completada por la presencia de la idea innata del ser, según Rosmini. Y en este sentido, y sólo en este sentido, deben entenderse las frases en que Rosmini parece confundir é identificar la idea universalísima del ser con la inteligencia, como cuando dice de aquélla que es la *luz de la razón*, un *principio intelectual*, con otras expresiones semejantes.

Consecuencia y aplicación de la teoría acerca de las ideas, es la teoría de Rosmini acerca del conocimiento, considerado en sus elementos, en su proceso orgánico y en sus resultados, teoría que puede resumirse y condensarse de esta manera:

El conocimiento humano, tomado en totalidad y en conjunto, exige y contiene: *a)* algo que sirva de punto de partida y *principio* del movimiento cognoscitivo; *b)* algo que sirva de *ocasión* para aplicar este principio á los seres reales; *c)* algo que sea la *forma* del conocimiento; *d)* algo que sea *materia* del mismo, y *e)* finalmente, algo que sirva como de terreno común, que sea el *centro* que haga posible la aproximación y combinación de todos esos elementos.

El *principio* del conocimiento humano es la intuición permanente y necesaria del ser ideal ó posible; la *ocasión* son las impresiones producidas en nosotros por las cosas *subsistentes*, es decir, por los cuerpos externos; la *forma* es el mismo ser ideal ó posible, el cual, como término de la intuición, se llama objeto, pero en cuanto que es una idea que va envuelta en todos los demás objetos y les comunica la universalidad suprema, y por consiguiente la inteligibilidad, se llama forma del conocimiento; la *materia* son los seres subsistentes, es decir, los singulares, en cuanto determinan las sensaciones; el *centro*, que hace posibles la aproximación, la síntesis, la combinación y relaciones entre los cuatro elementos indicados, es la unidad de conciencia, la unidad substancial y personal del hombre.

La intuición del ser ideal y posible no constituye propiamente conocimiento humano, como conocimiento intelectual y científico de las cosas, toda vez que sólo

nos presenta un ser absolutamente indeterminado é indiferente, un ser vacío de caracteres, atributos y propiedades, la mera posibilidad de ser, según Rosmini. Tampoco es conocimiento propiamente la sensación, la cual se refiere sólo á los singulares sensibles, y aun esto de una manera confusa y obscura, en cuanto conocimiento ó percepción. Para que haya conocimiento propiamente dicho; para que haya conocimiento intelectual y científico, no basta, ni la forma sola, ni la materia sola, sino que se necesita establecer contacto y comunicación entre las dos, y comunicación de tal naturaleza, que de ella puedan resultar y resulten conocimientos propiamente dichos, conocimientos fecundos, científicos, comprensivos de la realidad.

Luego, además de la intuición del ser posible como primera manifestación del alma humana inteligente, y además de la sensación como elemento ocasional y material del movimiento cognoscitivo, es necesario que exista una facultad ó fuerza encargada de realizar esa aproximación y síntesis entre la forma y la materia del conocimiento, y de convertir ó transformar en conocimientos verdaderos, concretos y científicos, la intuición del ser y la sensación, estériles de suyo mientras permanecen aislados, para producir verdaderos conocimientos. Esta facultad intermedia es la *razón*, la cual viene á ser la causa directa é inmediata de los conocimientos propiamente dichos, por medio de las variadas manifestaciones ó funciones de su actividad, la atención, el raciocinio, la universalización, la abstracción, la reflexión, etc. Á la inteligencia ó entendimiento pertenece la intuición del ser; á los sentidos, la percepción imperfecta y confusa de los singu-

lares sensibles; á la razón, el conocimiento propiamente intelectual y científico de las cosas.

De lo dicho hasta aquí se infiere que el objeto de los sentidos es lo real, lo existente, los singulares, al paso que el objeto del entendimiento, ó, mejor dicho, de la razón como facultad científica, es lo ideal y lo universal. De aquí es que los seres actualmente existentes, como tales, los singulares, no pueden ser conocidos por el entendimiento, no son cognoscibles por la razón *(notre intellect n'atteint et ne perçoit aucun être subsistant et particulier);* porque el entendimiento sólo conoce las cosas en cuanto inteligibles, como ideales, posibles y universales: *La subsistance des choses est donc exclue de la connaissance proprement dite: elle n'appartient ni peu ni point à l'intellect, considéré comme capable de recevoir les êtres intelligibles, parce que l'intellect exclut essentiellement de son sein le réel et n'est le siège que de l'idéal.*

Rosmini añade que la existencia, y sólo la existencia, es la razón suficiente y como la causa de que los singulares no sean inteligibles, ó sean incapaces de ser conocidos por el entendimiento, siendo excluídos del conocimiento propiamente dicho *(Mais si la subsistance des choses n'est point un être intellectif, si elle est exclue de l'intellect, c'est toute fois pour la subsistance seule qu'a lieu cette exclusion et pas pour autre chose)* ó intelectual y científico. Lo cual debe tenerse muy presente cuando se trata de investigar y fijar el sentido ó significado de la palabra *ser (être, essere)*, término y objeto de la intuición, y principio ó elemento primordial de todas las cosas.

Así como la existencia, en cuanto tal y en sí mis-

ma, es absolutamente incognoscible para el entendimiento, así, por el contrario, el ser indeterminado y posible, que ocupa, por decirlo así, el otro extremo de la escala objetiva del conocimiento, es esencialmente cognoscible por el entendimiento, es, por su propia naturaleza, no solamente inteligible, sino primer inteligible, primer *manifiesto*, primer *evidente*, primer *cierto*, primer *manifestante* ó *luz* para conocer las demás cosas.

De todo lo arriba expuesto acerca de la teoría de conocimiento humano y acerca de la teoría de las ideas de Rosmini, resulta que el mecanismo, ó, digamos, el proceso lógico que abraza y constituye el movimiento cognoscitivo en el hombre, se verifica de la manera siguiente:

a) Intuición del ser.

b) Sensación, es decir, pasión ó impresión producida por un objeto singular y externo; por ejemplo, visión de la encina A.

c) Aplicación espontánea de la idea del ser á la encina A, y el juicio confuso é implícito resultante de esa aplicación, en que se afirma que hay una cosa que limita y termina de cierto modo la idea indeterminada del ser.

d) Universalización de esa cosa limitante y terminante, es decir, de la encina *sentida*, concibiéndola sin la existencia y singularidad, y, por consiguiente, como esencia específica una y capaz de estar en muchos individuos.

e) Aplicación de esta idea específica á la encina A, sentida antes y punto de partida de la universalización hecha, aplicación contenida y expresada en esta afirmación: *la cosa sentida por mí en el instante B, es una*

encina, juicio que, como queda dicho arriba, constituye los conocimientos de afirmación.

f) La reflexión sobre la idea ó esencia de encina en sí misma, sin aplicarla ni predicarla de la encina A sentida, ni á la encina B no sentida; la comparación de esta idea con otras; la abstracción de algunos de sus caracteres determinados, constituyendo así una idea genérica; en una palabra, la contemplación intelectual de la esencia de la encina, y de las ideas universales que con ella tienen relación, lo cual constituye lo que Rosmini llama conocimientos de intuición.

Según Rosmini, el alma humana es *un sujeto ó principio intelectual y sensitivo, dotado, por su propia naturaleza de la intuición del ser, de un sentimiento cuyo término es extenso, y de ciertas actividades que dependen de la inteligencia y de la sensibilidad.*

Definición es esta que ni está muy en armonía con las reglas que señalan los lógicos para la definición, ni peca ciertamente de claridad y precisión. Pero, al lado de ciertas ideas inexactas de su autor, contiene indicaciones importantes acerca de la subordinación y relaciones que existen entre las diferentes fuerzas ó facultades que se manifiestan en el hombre, y, sobre todo, acerca de la unidad é identidad substancial del principio vital y de su unión íntima y substancial con el cuerpo. En este punto capital y esencial de la psicología cristiana, la doctrina de Rosmini refleja generalmente las tradiciones é ideas de la Filosofía de Santo Tomás, pero con algunas desviaciones más ó menos graves. Para el filósofo italiano, el alma humana es un principio uno y único de las fuerzas y funciones vitales, sensitivas é intelectuales; es una energía primiti-

va, un acto primero que contiene la razón suficiente de las diferentes facultades y funciones ó actos que ejecuta el hombre, y es, sobre todo, un principio substancial y substancialmente unido al cuerpo, de manera que éste, en virtud de esta unión íntima, no solamente es condición necesaria para el ejercicio de ciertas facultades y fuerzas que radican en el alma, sino que viene á participar de la razón de principio y sujeto de aquellas acciones, ó, como dice el mismo Rosmini, se convierte en *co-sujeto (con-soggetto)* del alma como principio de las mismas.

Por lo demás, entre las desviaciones de Rosmini en este terreno psicológico, á las que hemos aludido, es acaso la más grave la que se refiere al origen del alma humana.

Fundándose en la analogía de los fenómenos fisiológicos y físicos que se observan entre la generación del hombre y la de los animales, nuestro filósofo parece enseñar (bien que su pensamiento en esta materia adolece de cierta obscuridad y falta de precisión) que el hombre produce por medio de generación y como por virtud propia, una alma humana sensitiva, la cual es elevada al orden inteligible, y se convierte, por decirlo así, en alma racional é inteligente, en virtud de cierta luz y como iluminación divina producida en ella por Dios. De manera que la producción ó existencia del individuo humano A ó B, es debida simultáneamente á los padres del mismo, que engendran ó producen su alma sensitiva, como la engendran en sus hijos otros animales, y á Dios, por cuanto éste, en el instante en que se pone ó comienza á existir el animal humano, crea ó pone allí el alma inteligente, pero la crea, no

sacándola de la nada, sino comunicándole una luz superior y divina, que la eleva y constituye en el orden inteligible, en la categoría de los seres inteligentes. Aunque, según queda indicado, el pensamiento de Rosmini no es tan explícito y claro como fuera de desear, parece que esa luz superior y divina no es otra cosa que la idea innata del ente posible, que tan importante papel desempeña en toda su Filosofía. «Sin la idea del ser, nos dice el autor de la *Teosofía*, el espíritu humano, no solamente sería incapaz de toda operación racional, sino que además estaría privado de la facultad de pensar y de entender; en otros términos, dejaría de ser inteligente.... Esta misma idea es la que constituye la luz de la razón.»

Rosmini pretende, además, que, fuera de los sentidos externos é internos, admitidos generalmente, debe admitirse un sentido fundamental, ó sea un sentido *corpóreo fundamental*, por medio del cual el alma percibe de una manera perenne y constante la existencia presente y unitiva de su propio cuerpo. Este sentido constituye y explica la unión íntima del alma con el cuerpo, y constituye también la base general de las demás sensaciones, puesto que en él se reciben, ó sobre él obran inmediatamente, las impresiones producidas por los objetos externos, de manera que las sensaciones particulares, visión, audición, dolor, etc., son modificaciones y aplicaciones del sentido fundamental.

Aunque no los únicos, son estos los puntos principales en que Rosmini se aparta de las tradiciones generales de la Filosofía cristiana. Por cierto que entrañan, en nuestro sentir, consecuencias de alguna gravedad en el terreno de la ciencia católica; porque

si la teoría referente al sentido corpóreo-fundamental pone en peligro la unidad esencial y la unión substancial en el hombre, la teoría ideológica, que, en último resultado, nos presenta los seres reales y también las ideas de éstos ó las esencias posibles como aplicaciones, determinaciones y formas particulares del ser universal y del ente ideal ó posible, se coloca en una pendiente resbaladiza y que se presta á deducciones panteistas más ó menos lógicas, por más que semejante error se halla muy lejos de la mente y de la intención del filósofo italiano.

Y es de notar que el peligro crece cuando se reflexiona sobre la hipótesis rosminiana referente á la vida ó animación universal, hipótesis relacionada con su teoría del sentido fundamental, pero muy poco en armonía con el espíritu y tendencias de la Filosofía cristiana. Porque sabido es que, según Rosmini, todos los seres cósmicos, desde el elemento hasta el hombre, participan de la vida y de la animación en diferentes grados, de manera que la naturaleza toda se halla vivificada por una especie de sentido ó *sentimentación* universal y primitiva *(sentimentazione)*, como la apellida el filósofo de Roveredo. Excusado parece observar que esta teoría de Rosmini, la cual, por otra parte, ofrece analogías, semejanzas y reminiscencias de la monadología de Leibnitz, y más todavía de las ideas de Campanella, prepara el camino, si ya no es que justifica las recientes teorías del darwinismo y de la escuela evolucionista.

Afortunadamente, este filósofo ilustre permaneció siempre unido de corazón al principio católico; así es que cuando la Sagrada Congregación puso en el Índice

sus *Cinco llagas de la Iglesia* y su *Constitución según la justicia social*, se sometió sin murmurar al juicio de la Iglesia. Y eso que Rosmini gozaba á la sazón de gran renombre y era grande su prestigio en la Italia toda y aun en la Europa, renombre y prestigio debidos á su talento, á sus virtudes, á la Orden religiosa que había fundado, á la importancia y al número verdaderamente extraordinario de sus obras. Porque habrá pocos hombres que, en una vida relativamente corta, hayan escrito tantas obras y sobre materias tan variadas (1), como el filósofo de Roveredo.

Así no es de extrañar que sus ideas hayan sido propagadas y defendidas en mayor ó menor escala, y con mayor ó menor fidelidad por muchos hombres y escritores italianos, entre los cuales pueden citarse Manzoni, en su tratado *De la invención*; Tommaseo, que escribió una *Exposición del sistema filosófico contenido en el Nuevo Ensayo de Antonio Rosmini;* Pes-

(1) Sin contar su voluminosa correspondencia, de la que sólo una parte ha visto la luz pública, Rosmini dió á la estampa ó dejó escritos los siguientes libros: *Ensayo sobre la felicidad.—Opúsculos filosóficos*, entre los cuales hay uno que trata de economía política.—*De la educación cristiana.—Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas.—Renovación de la Filosofía italiana.—Principios de la ciencia moral.—Historia comparada de los sistemas relativos al principio de la moral.—La sociedad y su fin.—Causa sumaria de la conservación y de la ruína de los Estados.—Filosofía del derecho*, dos volúmenes.—*Opúsculos morales.—Tratado de la conciencia moral.—Psicología,* dos volúmenes.—*Teodicea.—Las cinco llagas de la Iglesia.—La Constitución según la justicia social.—Vicente Gioberti y el panteismo.—Introducción á la Filosofía.—Lógica.—Del principio supremo de la metodología y de sus aplicaciones á la educación.—Exposición crítica de la Filosofía de Aristóteles.—Teosofía*, cinco volúmenes. Ésta y las dos anteriores son obras póstumas.

talozza, en sus *Elementos de Filosofía;* Cavour (Gustavo), en sus *Fragmentos filosóficos;* Peyretti, que escribió unos *Elementos de Filosofía* y un *Ensayo de lógica general;*. Paganini, en sus *Consideraciones sobre las armonías más profundas de la Filosofía natural con la Filosofía sobrenatural;* José Allievo, en sus *Ensayos filosóficos,* sin contar á Bonghi, Garelli, Minghetti, Rayneri y algunos otros.

§ 80.

GIOBERTI.

En 1801 nació en Turín este filósofo, que, después de experimentar vicisitudes muy grandes en su vida, falleció en París, año 1852. Sacerdote, como Rosmini, su compatriota y contemporáneo, no supo conservar la moderación y severidad propias de su estado sacerdotal. Arrastrado por la pasión política, *italiano apasionado, ó, si es permitido decirlo así, exagerado,* en expresión de su admirador César Balbo, Gioberti incurrió durante los últimos años de su vida en errores doctrinales y prácticos, que merecieron justamente las censuras severas de la Iglesia.

Esto no obstante, Gioberti pertenece á la Filosofía cristiana, en el sentido arriba explicado, puesto que en sus obras propiamente filosóficas, y con especialidad en su *Introducción al estudio de la Filosofía,* que es la principal, hace profesión explícita de subordinar la idea filosófica á la idea religiosa *(la Philosophie n'est pas possible, si elle n'est fondée sur la religion et diri-*

gée par elle), proclamando á la vez que la religión católica es la única religión verdaderamente filosófica (1), y una ciencia especulativa, y rechazando de paso con desdén el racionalismo incoloro de la escuela ecléctica.

El sistema filosófico de Gioberti es un sistema esencialmente ontologista, que puede resumirse en los siguientes términos:

El problema fundamental de la Filosofía consiste en investigar y conocer la naturaleza de la relación que existe entre lo finito y lo infinito, entre lo ideal y lo real. Es preciso, pues, buscar un *primer filosófico*, es decir, un principio único y absoluto, que contenga en sí el *primer psicológico,* ó sea la primera idea, origen y razón de las demás ideas, y el *primer ontológico,* ó sea el primer ser, la primera realidad, origen y razón de todas las demás.

Este primer filosófico, que contiene en sí el primer ontológico y el primer psicológico, es la realidad una y orgánica, que se expresa con la siguiente fórmula: *el Ente crea las existencias,* es decir: el Ser necesario, infinito y absoluto (el Ente), produce libremente y saca de la nada (crea) los seres particulares ó las substan-

(1) «En toute manière, je tiens la religion catholique, non seulement pour une doctrine supportable selon la bienveillante concession des modernes éclectiques, mais pour la seule qui possède une valeur scientifique dans les matières speculatives, la seule philosophique, la seule capable d'aider aux progrès de la civilisation; et bien loin de considérer comme vieillis, usés et epuisés les principes de l'antique théologie, je les crois plus neufs, plus jeunes, et plus féconds que ces théories qui prennent leur nom de l'année où nous nous trouvons.» *Introduc. à l'étude de la Philos.*, trad. Alary, t. I., pref., pág. 114.

cias finitas (las existencias). Y esta fórmula, ó, mejor dicho, su contenido, no es efecto y expresión del raciocinio, ni siquiera de la reflexión, sino que es el efecto y la expresión de un acto intuitivo, de una intuición espontánea, primitiva, inmediata, del Ente, del Ser necesario, infinito y absoluto, en el cual vemos al mismo tiempo los tres términos ó elementos de la fórmula ideal que constituye el primer filosófico, á saber, el *Ente*, que es la substancia absoluta y causa primera, las *existencias*, que son las substancias finitas y causas segundas, y la *creación*, que sirve de lazo entre los dos seres, y que contiene y expresa la relación entre la substancia infinita y la substancia finita.

Tal es el sistema de Gioberti, reducido á su expresión más simple y más sintética. Como preparación y desarrollo de esta teoría, el filósofo piamontés enseña también que la intuición primitiva del Ente ó de Dios entraña el siguiente juicio: *el Ente es necesariamente*, y que este juicio primitivo es más bien objetivo y divino que subjetivo y humano, pues su autor verdadero no es nuestro espíritu, sino Dios mismo, ó el Ser absoluto, que se afirma á sí mismo enfrente de nuestro espíritu (1); de manera que, en este concepto, la razón del hombre se identifica con la razón de Dios:

(1) «L'esprit, dans ce cas, n'est pas juge, mais simple témoin et auditeur d'une opinion qui ne part de lui. L'auteur du jugement primitif qui se fait entendre à l'esprit dans l'acte immediat de l'intuition, est l'Être lui-même, qui, se plaçant en face de notre esprit, dit: je suis nécessairement. Cette parole objective dans laquelle consiste le fondement de toute évidence et de toute certitude, arrive à l'esprit par le moyen de l'intelligible, c'est-à-dire de l'Être lui-même doué de l'idéalité absolue.» *Introd. à l'étude de la Phil.*, t. II, cap. IV.

La raison de l'homme, est, sous ce rapport, véritablement la raison de Dieu.

Á la intuición primitiva del ser y de la fórmula ideal que contiene en sí, de una manera confusa é implícita, todo ser, y toda idea, y toda verdad, y la fuente de toda evidencia y de toda certeza, sucede la reflexión, el acto de la razón subjetiva, que va desenvolviendo y desentrañando ordenadamente el contenido de la intuición primitiva. Y en esto consiste la ciencia ó la Filosofía, cuya función específica y constitutiva es desenvolver con método científico lo que estaba envuelto en la fórmula ideal, como término de la intuición primitiva y espontánea, separar, distinguir y analizar lo que estaba unido, confuso y sintetizado. Entre estos dos términos de la ciencia, la intuición espontánea y la razón refleja, entre la realidad concentrada y la realidad desentrañada *(involutio, evolutio)* ó desplegada, entre la realidad pensada por la intuición y la realidad *representada* por la reflexión, está como intermedio é instrumento la palabra, que fué creada por el ser absoluto *(fut créé par l'Être lui-même)* ó Dios.

Uno de los puntos de vista más originales de Gioberti es su teoría acerca de lo que él apellida *sobreinteligencia (sovrintelligenza)*, cuyo objeto es lo suprainteligible, es decir, la esencia real de las cosas y de Dios; porque Gioberti, poniéndose en contradicción con sus principios ontológicos, y acercándose á Locke y al sensualismo nominalista, afirma que conocemos las esencias *nominales*, pero no las esencias *reales* de las cosas finitas y de Dios, cuyo conocimiento, por consiguiente, exige una facultad superior á nuestra razón natural. Esta facultad, cuyo objeto es lo suprainteligible

y misterioso, es la que Gioberti llama *sobreinteligencia,* y consiste en un presentimiento instintivo de lo suprainteligible, de lo divino y sobrenatural. Más bien que una facultad de conocimiento propiamente dicha, la sobreinteligencia es una impulsión ciega, una aspiración instintiva del alma hacia lo misterioso y divino desconocido.

Es muy probable que Gioberti, al excogitar esta hipótesis de la *sobreinteligencia*, se propuso establecer una especie de puente y transición desde el orden natural y humano al orden sobrenatural y divino, con objeto de allanar y facilitar el camino á los enemigos de la revelación; pero debiera haber reflexionado que, al hacer esto, ponía en peligro la distinción real y esencial entre el orden natural y el orden sobrenatural, distinción de que en ningún caso debe prescindir el filósofo católico.

El sistema filosófico de Gioberti entraña algunos errores, y sobre todo tendencias peligrosas. Si la teoría de la sobreinteligencia abre la puerta al naturalismo, su teoría ontológica gravita con gran fuerza hacia el panteismo, sin contar algunos puntos de vista escépticos y tradicionalistas. Ello es cierto, sin embargo, que la concepción del filósofo piamontés es una concepción relativamente original y grandiosa en su conjunto, en sus aspiraciones y en algunos de sus detalles. Teniendo por base la idea católica, al menos en la mente del autor, é informada por el principio cristiano, descúbrense en ella con bastante frecuencia puntos de vista muy elevados, reflexiones profundas, organismo científico notable, al lado de las inspiraciones espontáneas y de las intuiciones propias del genio.

En nuestro sentir, la concepción de Gioberti, que excede desde luego en verdad y solidez á las concepciones del panteismo germánico, no les es inferior como organismo científico, original y sistemático. Palpita en su seno un pensamiento grande, con la grandeza humano-divina del Cristianismo. En este sentido, y con las reservas indicadas, bien puede decirse, con César Balbo, que *Gioberti es uno de los primeros filósofos de la cristiandad.*

Pretenden algunos que Gioberti, en sus obras póstumas, adoptó la teoría ó sistema de Hegel y el racionalismo; pero la verdad es que si en éstas, y principalmente en la *Protología*, se notan ciertas reservas en orden á la subordinación de la Filosofía á la Teología, Gioberti supone y admite la autoridad dogmática de la Iglesia; y, lejos de hacer profesión de racionalismo, rechaza su tesis esencial, como rechaza también la tesis del panteismo. La verdad es, sin embargo, que en la citada *Protología* y en la *Filosofía de la revelación* encuéntranse ideas y frases de pronunciado sabor, ora panteista, ora racionalista, al lado de protestas y refutacionès explícitas contra el panteismo y el racionalismo.

Como Rosmini, Gioberti ha tenido también no pocos discípulos que adoptaron sus principios filosóficos y se inspiraron en sus ideas con mayor ó menor fidelidad. Además de Félix Toscano, Vito Fornari, Silvestre Centofanti y Nicolás Garcilli, autor de un *Ensayo sobre las relaciones de la fórmula ideal con los problemas más importantes de la Filosofía,* merecen citarse el sacerdote *Giovanni*, autor de unos *Principios de Filosofía primera,* y de otro libro curioso sobre *El ser*

uno y real, y el jesuíta José *Romano*, que se manifiesta admirador y partidario de Gioberti en sus *Elementos de Filosofía* y también en su *Ciencia del hombre interior y de sus relaciones con la naturaleza y con Dios.*

§ 81.

LA ESCUELA ESPIRITUALISTA SICILIANA.

La Filosofía en Sicilia se ha distinguido siempre por su tendencia espiritualista y cristiana. En los momentos mismos en que las ideas de Locke y Condillac dominaban y lo avasallaban todo en la península itálica y en las demás naciones, la antigua Trinacria permanecía refractaria á las teorías sensualistas, y á la sombra del nombre y los escritos de *Miceli* (1733-1781), profesor de Filosofía en el Seminario de Monreale, se organizaba una escuela que debía conservar hasta nuestros días las tradiciones y las glorias de la escuela espiritualista.

El *Prefacio ó ensayo histórico de un sistema metafísico*, y más todavía el *Specimen scientificum*, del citado Miceli, fueron como el punto de partida general de la escuela espiritualista. La cual, al lado del espiritualismo y de la ortodoxia católica, como elementos fundamentales de la misma, ofrece variedad de matices ó direcciones, según se desprende de lo que dejamos escrito acerca de los discípulos sicilianos de Rosmini y de Gioberti.

Además de estos, y además del benedictino *Rivarola* (1753-1822), y del sacerdote *Zerbo* (1749-1835),

merecen figurar como representantes de dicha escuela Tedeschi, Mancino y D'Acquisto.

a) Tedeschi (1786-1858), profesor de metafísica en la universidad de Catana desde 1817 (1), fué de los primeros en abandonar y refutar las teorías de Locke y Condillac. En su *Lección sobre el alma humana*, lo mismo que en sus *Elementos de Filosofía*, publicados en 1832, Tedeschi sustituye el método psicológico de Cousin al método empírico de Locke y Condillac, y en virtud de la estrecha afinidad que existe entre el método y la doctrina á que se aplica, las ideas de Tedeschi ofrecen, si no perfecta identidad, grande analogía y semejanza con las ideas profesadas entonces por el jefe del eclecticismo. Con el cual conviene en cuanto al origen y naturaleza de las ideas, en cuanto al número y naturaleza de las facultades humanas, en cuanto á sus funciones y sus relaciones con el organismo, lo mismo que en cuanto al fundamento, naturaleza y condiciones del orden moral, á la existencia y atributos de Dios, etc.; sólo que el filósofo siciliano rechaza las ideas panteistas y racionalistas que palpitan en el fondo de la Filosofía de Cousin; de donde resulta que su espiritualismo, no sólo es más ortodoxo, sino más completo y filosófico que el de aquél. Conviene añadir que las ideas ó nociones que Cousin considera como elementos primitivos y leyes necesarias de la razón, Tedeschi las apellida leyes de

(1) No debe confundirse este filósofo con el Benedictino Nicolás Maria Tedeschi, que floreció á principios del siglo XVIII, y autor de una obra bastante notable, titulada *Scholae Divi Anselmi Doctrina*, que viene á ser un curso completo de Filosofía calcado sobre las ideas del autor del *Monologium*.

creencia *(leggi di credenza)*, en lo cual parece alejarse algo del eclectismo para aproximarse á la escuela escocesa.

Como sucede generalmente, la educación filosófico-sensualista que había recibido, todavía se descubre en Tedeschi, á través y á pesar de su espiritualismo, en su opinión acerca del lenguaje, cuyo origen revelado ó sobrenatural rechaza.

b) Casi contemporáneo de Tedeschi fué Salvador *Mancino*, natural de Palermo (1802-1866), de quien puede decirse que dedicó su vida intelectual á la enseñanza y propaganda del eclectismo de Cousin. Entusiasta admirador de éste, adopta y defiende sus teorías filosóficas, rechazando solamente ó atenuando aquellas que favorecen al panteismo y al racionalismo. Con lo cual, dicho se está que sus *Elementos de Filosofía*, no son más que una reproducción de la doctrina contenida en los diferentes escritos de Cousin, excepción hecha de las que son incompatibles con la doctrina católica, y que no podía admitir el benedictino de Palermo.

c) El nombre de Benito *d'Acquisto* (1790-1866) entraña mayor importancia filosófica que la de los dos precedentes en la historia de la Filosofía novísima en Sicilia, pudiendo decirse que es el representante más ilustre de la Filosofía cristiana en dicho período. Entró á los diez y seis años de edad en la Orden de San Francisco, en cuyas casas enseñó Filosofía y Teología por espacio de algunos años, hasta que en 1844 ganó por oposición la cátedra creada en la universidad de Palermo, para enseñar Filosofía moral y del derecho, y en 1858 fué promovido á la silla arzobispal de Palermo.

Entre sus numerosas obras filosóficas merecen especial mención, además de sus *Elementos de Filosofía fundamental*, publicados en su juventud, su *Curso de Filosofía moral*, impreso en 1851; su *Curso de Filosofía del derecho*, publicado al año siguiente; su *Ensayo sobre la ley fundamental del comercio del alma con el cuerpo*, y sobre todo su *Sistema de la ciencia universal*, obra calcada sobre el *Specimen scientificum* de Miceli, y que es la expresión más elevada y completa del pensamiento filosófico del Arzobispo de Palermo.

Por lo demás, el fondo y la substancia de la doctrina contenida en éste y en los demás escritos del filósofo franciscano, es el espiritualismo cristiano, ó, si se quiere, el espiritualismo de los Padres y doctores escolásticos, pero acomodado á las necesidades de la época, á la situación de los espíritus en nuestro tiempo, y con puntos de vista y soluciones más ó menos originales.

La razón humana es, según *d'Acquisto*, la facultad soberana y sublime que se desenvuelve en el alma del hombre por efecto de la relación interna que la une á su causa, al Absoluto *(la facoltà sovrana e sublime che si sviluppa nell'anima dell'uomo per effetto del rapporto interno con la sua causa, con l'assoluto)*, ó sea á Dios. La cual definición, á pesar de la diferencia de palabras, coincide en el fondo con las definiciones y caracteres que los escolásticos, y principalmente Santo Tomás, atribuían á la razón humana cuando la apellidaban *participatio luminis increati, impressio quaedam primae Veritatis in nobis resultantis*, con otras sentencias análogas.

D'Acquisto señala ó atribuye á Dios dos especies

ó modos de creación, á saber : *a)* una creación necesaria, que es la posibilidad interna de las cosas, según que tiene su fundamento y razón suficiente en la esencia divina, y *b)* otra creación libre, que es la producción de las cosas *ex nihilo*, ó sea la creación en el sentido vulgar de la palabra. Como se ve, también aquí la originalidad consiste más bien en las palabras que en lá realidad de las cosas, existiendo identidad de pensamiento y de ideas entre el filósofo franciscano y los doctores escolásticos.

No es tan fácil reducir ó identificar su teoría acerca de la resurrección de los cuerpos, con la doctrina general de los teólogos escolásticos, puesto que d'Acquisto parece enseñar que lo que los cuerpos tienen de material ó sensible y extenso procede de nuestros conceptos, y que nuestra mente puede transformar en cuerpos intencionales y espirituales, ó sea comunicar una existencia relativamente espiritual, á las cosas que tienen ó se nos presentan con existencia animal, sensible y material, pareciendo deducir de aquí que el cuerpo de la resurrección será un cuerpo espiritual, sin realidad verdadera ó propia fuera del espíritu : *Questo corpo spirituale non ha realità fuori dello spirito.*

De lo dicho se infiere que el mayor número y los principales representantes de la Filosofía siciliana en nuestro siglo pertenecen á la escuela espiritualista cristiana. En lo cual éstos no han hecho sino seguir ó continuar las tradiciones filosóficas heredadas de sus mayores; porque la historia de la Filosofía nos dice que en la Sicilia apenas han encontrado eco los sistemas sensualistas, materialistas ni heterodoxos, al paso que siempre se la vió dispuesta á recibir y apropiarse las

diferentes concepciones espiritualistas que se han sucedido en el campo de la Filosofía. Si nos remontamos al siglo XVII, vemos á los dominicos y jesuítas defender y completar el espiritualismo de la Filosofía escolástica, tarea en que son ayudados más adelante por el médico Barberino de Angelis en su *Aristoteles redivivus*. Por la misma época y en el mismo siglo, Fardella adoptaba y propagaba el espiritualismo cartesiano, más ó menos modificado con las ideas de Mallebranche, al propio tiempo que los benedictinos Tedeschi y Nava enseñaban y desenvolvían la doctrina filosófica de San Anselmo. Finalmente: al espiritualismo escolástico, al cartesiano y al de San Anselmo, sucede el espiritualismo leibniziano, que tuvo muchos representantes y propagandistas durante el siglo pasado en Sicilia, distinguiéndose, entre todos, los monjes benedictinos de Palermo.

Aún en nuestros días dura y persevera esta tradición espiritualista y cristiana de la Filosofía en Sicilia. Basta citar, como prueba, la muy reciente obra de *Mangeri*, que lleva por título *Il positivismo e il racionalismo ossia missione della scienza in questo ultimo decennio* 1870-80, obra en la cual su autor, después de exponer y refutar las teorías racionalistas y positivistas, representadas principalmente por Hegel y Comte, adopta y defiende el espiritualismo cristiano, haciendo á la vez merecidos elogios de la Filosofía de Santo Tomás. Mangeri es profesor de Filosofía racional en la universidad de Catana.

§ 82.

LA RESTAURACIÓN ESCOLÁSTICO-TOMISTA.

El nombre de Cayetano *Sanseverino* es el primero que ocurre á la mente al hablar de la restauración de la Filosofía de Santo Tomás en la Italia moderna. Y por cierto que el nombre del canónigo de Nápoles merece esta preferencia por más de un título, porque más que nadie ha contribuído al movimiento filosófico-tomista llevado á cabo en Italia, ya por medio de publicaciones periódicas, como la excelente revista *La ciencia y la fe*, ya por medio de su *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata.*

Esta obra, que desgraciadamente ha quedado incompleta por la muerte de su autor, es uno de los más grandes monumentos de la Filosofía cristiana en nuestro siglo. Verdad es que su estilo se resiente de cierta dureza, es algún tanto obscuro y no muy acomodado á los tiempos actuales, en que la lengua latina se cultiva poco. Cierto es también que su criterio es demasiado escolástico, por decirlo así, y no ofrece el sentido amplio que sería de desear sobre ciertas materias. Pero, aparte de estos defectos ligeros, la *Filosofía cristiana* de Sanseverino es obra verdaderamente grande, sólida y concienzuda, en toda la extensión de la palabra; porque allí se ve á su autor plantear los problemas filosóficos en todas sus fases y relaciones, y después de discutirlos con gran solidez y copia de datos, resolverlos en el sentido de la Filosofía cristiana, ó, si se quiere, en el sentido de la Filosofía de Santo

Tomás, que le sirve de norte hasta en las cuestiones secundarias y de menor importancia.

Si la obra de Sanseverino llena cumplidamente la primera parte de su título *(Philosophia christiana)*, dando solución á los problemas filosóficos con la doctrina de Santo Tomás, llena también, y muy cumplidamente, la segunda parte *(cum antiqua et nova comparata)* del mismo, por medio de una erudición vastísima, de que habrá pocos ejemplares en la historia de las ciencias filosóficas. Opiniones, teorías y sentencias de muchos antiguos filósofos gentiles, de gran parte de Padres y doctores de la Iglesia durante los primeros siglos del Cristianismo, de no pocos árabes y judíos, de todos los escolásticos de alguna nota, y, finalmente, de muchísimos, por no decir casi todos los filósofos modernos, á contar desde Bacón y Descartes, ó, mejor dicho, desde el Renacimiento hasta mediados de nuestro siglo, allí se encuentran mencionadas, expuestas, discutidas, refutadas ó defendidas con gran copia de doctrina y de citas, que revelan una lectura inmensa y apenas concebible para la vida de un hombre.

El impulso dado á la Filosofía cristiana y á su dirección en el sentido de la doctrina de Santo Tomás, impulso fomentado y promovido eficazmente por la *Scienza e la Fede*, por la *Civiltà Cattolica* y por otras publicaciones periódicas, fué y es fecundo en resultados, siendo de notar, entre estos, las asociaciones formadas para restaurar y propagar la doctrina de Santo Tomás, no sólo en el terreno propiamente filosófico, si que también en el terreno de la medicina y de las ciencias naturales. En este orden de ideas es muy digna de aplauso, y no menos útil á la causa de la Filo-

sofía cristiana, la *Academia filosófico-médica de Santo Tomás de Aquino* establecida en Roma, fundada por el médico Travaglini y dirigida por Cornoldi.

Resultado son también, á la vez que expresión de este movimiento filosófico, los tratados elementales publicados por *Signorello* y por *Battaglinius*, la *Filosofía especulativa* debida á *Prisco*, las instituciones y demás obras filosóficas del jesuíta *Liberatore;* el excelente tratado sobre *La luz intelectual y el ontologismo* en relación con la doctrina de San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás, del dominico *Zigliara*, el cual publicó después una *Summa philosophica* justamente apreciada; los escritos político-sociales del jesuíta *Taparelli* y los elementos de Filosofía de su correligionario *Tongiorgi*, si bien éstos se hallan informados por un criterio que no expresa la doctrina de Santo Tomás con tanta fidelidad como las obras anteriormente citadas. Aunque en sentido indirecto, contribuyó también á extender y fomentar este movimiento el dominico P. *Gatti* por medio de sus *Institutiones apologetico-polemicae de veritate ac divinitate religionis et ecclesiae christianae*, inspiradas é informadas por la doctrina filosófica del Doctor Angélico.

La restauración de la Filosofia de Santo Tomás que nos ocupa, no es una restauración estrecha, exclusivista, *cerrada*, por decirlo así, á toda idea de progreso; antes por el contrario, al lado de los problemas fundamentales, siempre antiguos y siempre nuevos, de toda Filosofía, se la ve plantear, discutir y resolver los problemas nuevos que el movimiento de la historia ha traído al campo de la Filosofía. Y por cierto que á esta restauración de la Filosofía de Santo Tomás, reali-

zada en sentido amplio y progresivo, le corresponde la denominación de *Filosofía nacional*, con mayor justicia que al espiritualismo racionalista y pálido que Mamiani quiere decorar con el título de Filosofía nacional de Italia. Aun prescindiendo del aspecto católico de la cuestión, y limitando ésta al terreno de la Filosofía, difícilmente encontrará la Italia un nombre más ilustre, una Filosofía que refleje con más energía y profundidad el genio de la Italia, una gloria más pura que la Filosofía y la gloria de Santo Tomás.

Tratándose de Filosofía católica, sería injusto pasar en silencio el nombre de Augusto *Conti*, cuya Filosofía, sin ser puramente tomista como la de Sanseverino y Liberatore, es Filosofía perfectamente cristiana. San Agustín y Santo Tomás son sus principales maestros é inspiradores en el orden metafísico, según se echa de ver en su *Evidencia, amor y fe, ó Criterios de la Filosofía*, no menos que en sus *Lecciones sobre la historia de la Filosofía.*

Este movimiento de restauración escolástico-tomista recibió grande impulso en los últimos años, ó sea después de la publicación de la Encíclica *Aeterni Patris*, monumento insigne de la sabiduría y previsión de León XIII, á quien parece haber concedido Dios la gracia especial de conocer las grandes necesidades y peligros de nuestra época, y de señalar su oportuno remedio. Desgraciadamente, ni los individuos ni los poderes públicos han escuchado su voz en la forma y condiciones que fuera de desear, y los hombres y los pueblos marchan á precipitarse en el abismo y marchan con espantable ceguedad por no escuchar y seguir la voz del Vicario de Jesucristo.

§ 83.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN FRANCIA.—BONALD.

Las *Conferencias* de Frayssinous, que habían trasladado á un terreno relativamente filosófico la restauración católica iniciada en Francia por el autor de *El Genio del Cristianismo*, fueron seguidas y sobrepujadas pronto por los trabajos y publicaciones del vizconde de *Bonald* (1754-1840), el cual en sus numerosas obras, y principalmente en su *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social*, en su *Legislación primitiva*, y, por último, en la que escribió con el título de *Investigaciones filosóficas sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*, presenta un conjunto sistemático de ideas filosóficas bastante originales y dignas de estudio.

En su Discurso sobre la desigualdad de las condiciones sociales, Rousseau había escrito, con motivo del problema que se refiere al origen y naturaleza del lenguaje : «Por lo que á mí hace, dejo la discusión de este problema difícil á quien quiera acometer esta empresa». *Quant à moi.... je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème.*

Bonald, sin arredrarse por las dificultades ante las que el autor del *Emilio* había retrocedido con espanto *(effrayé des difficultés qui se multiplient)*, discute y resuelve el difícil problema, y, lo que es más, convierte la solución del gran problema en punto central de su sistema filosófico, que puede resumirse en los siguientes términos :

«La necesidad primera de la Filosofía, escribe Bonald, es encontrar una base cierta de los conocimientos humanos; una verdad primera, de la cual puedan deducirse legítimamente las demás verdades; un punto fijo que sirva de primer anillo en la cadena de la ciencia; un *criterium* primitivo para distinguir la verdad del error.»

Esta base cierta de la Filosofía, esta verdad primera para la ciencia, es el origen divino del lenguaje humano. La razón y la experiencia indican y revelan que el hombre piensa su palabra antes de expresar ó hablar su pensamiento *(pense sa parole avant de parler sa pensée)*, y, por consiguiente, la palabra, considerada en su origen primitivo, no puede ser invención del hombre, puesto que es, si no anterior y causa, al menos contemporánea y paralela al pensamiento. Luego la palabra debe su origen y su ser á una operación especial de Dios sobre el hombre, á una revelación divina, exterior, concreta y positiva. Y como quiera que la palabra es, por su misma naturaleza, expresión de ideas y verdades determinadas, síguese de aquí que el hombre recibió de Dios, por medio del lenguaje, ciertas ideas y verdades; que la palabra es la que originariamente ilumina al espíritu, la que produce la idea, la que sirve de base al conocimiento humano. Luego la verdad, considerada en sus formas universales y primitivas, y principalmente las verdades que se refieren al orden moral y religioso, la existencia de Dios, la vida futura, la espiritualidad del alma, la religión ó culto de Dios, la ley moral, etc., son verdades anteriores é independientes de la razón individual; son verdades que el hombre recibe (tradicionalismo) de la

sociedad por medio de la palabra; son verdades que se conservan, transmiten y comunican en la palabra y con la palabra; son verdades *inmanentes* y como encarnadas en el lenguaje, si es lícito hablar así.

Tal es la tesis capital que informa la Filosofía toda del autor de la *Legislación primitiva*, Filosofía esencialmente tradicionalista, en la cual la tradición de las verdades fundamentales, verificada por medio del lenguaje, constituye la base cierta y el punto de partida de los conocimientos humanos, el principio de la ciencia, el *criterium* para distinguir la verdad y el error. Según acontece generalmente á los que defienden tesis extremas, Bonald vacila con frecuencia, y su pensamiento aparece rodeado de incoherencias y obscuridad. Unas veces antepone á la palabra el pensamiento y la idea, al paso que otras parece considerar á la primera como anterior y causa eficiente del pensamiento. No es menos confuso y dudoso su concepto acerca de la naturaleza de la revelación divina que dió origen al lenguaje, pues en ocasiones parece identificarla con la teológica y sobrenatural, mientras que en otros pasajes parece distinguirla y separarla de ésta, considerándola como una especie de revelación filosófica y natural *sui generis*.

El orden teológico descansa sobre tres ideas fundamentales, que son: *Dios*, como principio general; Jesucristo, como *mediador*; el *hombre*, como término de esta mediación y de la acción divina. La Teología es el conocimiento y explicación de estos tres seres y de sus relaciones en el orden religioso y moral.

Trasladando esta trilogía á los demás órdenes del

ser y del conocer, Bonald explica la constitución y la esencia,

a) Del orden cosmológico por medio de tres elementos, que son *causa*, *medio* ó instrumento, y *efecto*;

b) En el orden político-social, los elementos esenciales son el *poder* ó potestad soberana, los *ministros* ó empleados, y los *súbditos*;

c) La familia consta también y se explica por tres elementos sociales, que son el *padre*, la *madre* y el *hijo*.

Hombre de espíritu penetrante y de talento profundo, Bonald poseía escasa erudición científica y filosófica, especialmente en lo que se refiere á los Padres de la Iglesia y escritores escolásticos, lo cual esterilizó en parte la energía de su espíritu, y fué causa probablemente de que adoptara la tesis tradicionalista que deprime y rebaja más de lo justo las fuerzas de la razón humana.

§ 84.

LAMENNAIS.

La teoría de *Lamennais* (1782-1854) acerca del origen y criterio de la certeza puede considerarse y es realmente una fase ó evolución parcial del tradicionalismo iniciado por Bonald. Sabido es, en efecto, que para el autor del *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, el único criterio de certeza con respecto á ciertas verdades morales y religiosas, y determinadamente con respecto á la existencia de Dios, es

el sentido común, como expresión espontánea de la razón general de la humanidad ; y no hay para qué advertir la afinidad íntima, la identidad real que existe entre esta tesis y la de Bonald, cuando considera esas mismas verdades como contenidas en la razón general de la sociedad que las transmite al individuo con el lenguaje y por razón del lenguaje.

Es preciso reconocer, sin embargo, que Lamennais va más lejos que Bonald al desenvolver y aplicar esta tesis, puesto que niega á la razón individual la posibilidad de conocer con certeza cosa alguna. El hombre, nos dice Lamennais, considerado individualmente y sin relación con sus semejantes, no puede estar cierto con certeza racional de cosa alguna *(ne peut être rationnellement certain d'aucune chose)*; de manera que la Filosofía ó la razón por sí sola es impotente para suministrar al hombre ningún principio de certeza, ningún criterio seguro para discernir entre el error y la verdad. Toda certeza legítima radica en la fe ó autoridad del consentimiento común, como expresión de la razón general, y en la misma debe colocarse la base de nuestros conocimientos y hasta el principio de nuestra razón: *Elle est donc la base de nos connaissances et le principe de notre raison.*

Bien se echa de ver que esta doctrina de Lamennais, aunque tradicionalista en su principio y en su fondo, gravita con todo su peso hacia el escepticismo. Porque la tesis escéptica es casi inevitable desde el momento que se afirma la impotencia de la razón individual para llegar á la certeza en ningún género de verdad.

Si estas ideas escéptico-tradicionalistas del escritor

francés son erróneas y poco ortodoxas, las que adoptó y expuso en su segunda evolución filosófica son absolutamente heterodoxas. Porque conviene recordar aquí que el pensamiento filosófico de Lamennais ofrece dos aspectos diferentes, ó, digamos, dos evoluciones. En la primera de éstas, expone y defiende la tesis tradicionalista, según acabamos de ver, sin perjuicio de aproximarse no poco al escepticismo. La segunda evolución responde á su ruptura definitiva y pública con la Iglesia católica, y tiene su expresión genuína en la obra que con el título de *Bosquejo de una Filosofía* publicó en los últimos años de su vida, y cuyo contenido queda ya analizado al exponer la historia de la Filosofía racionalista en Francia.

La caída lastimosa del autor de *La indiferencia en materia de religión*, es una prueba más de que el error filosófico, siquiera sea inocente á primera vista, y siquiera haya sido excogitado con el designio de favorecer y defender á la Iglesia, puede arrastrar y arrastra efectivamente al abismo, cuando predomina la soberbia y el orgullo del saber. Por fortuna, no todos los partidarios del tradicionalismo en Francia siguieron el pernicioso ejemplo de Lamennais, según veremos en el párrafo siguiente.

§ 85.

BAUTAIN.

Es el abate *Bautain* (Luís Eugenio María, 1796-1867) uno de los sacerdotes y filósofos más notables que florecieron en Francia en nuestro siglo. Durante los

primeros años de su juventud asistió á la cátedra de Víctor Cousin, siendo compañero y condiscípulo de Jouffroy y Damiron. Nombrado poco después, ó sea en 1816, profesor de Filosofía en el colegio de Estrasburgo, no tardó en abandonar las ideas y opiniones que había recibido en la cátedra del jefe del eclectismo, entrando de lleno en la corriente de la Filosofía cristiana bajo las inspiraciones y gracias á la lectura de las obras deDe Maistre, Bonald y Lamennais. Ordenado de sacerdote en 1828, ejerció grande influencia sobre sus discípulos y amigos, influencia justificada por su celo cristiano, no menos que por sus vastos y profundos conocimientos.

Expresión y fruto de éstos son las diferentes obras que vieron la luz pública, y principalmente su *Filosofía del Cristianismo*, su *Psicología experimental*, su *Filosofía moral*, la rotulada *El espíritu humano y sus facultades*, así como sus conferencias en Nuestra Señora de París, publicadas con el título de *La Religión y la Libertad*, sin contar otras de menor importancia.

En las dos primeras obras citadas, y principalmente en la *Psicología experimental*, Bautain entra de lleno en el sistema tradicionalista, desenvolviendo y exagerando sus tendencias y su doctrina. El profesor de Estrasburgo, siguiendo, y tal vez desnaturalizando las ideas de Bonald, no sólo atribuye á la palabra un origen divino; no sólo enseña que la palabra es la manifestación más pura de lo divino por lo humano, de lo absoluto por lo relativo, sino que añade que, sin esta palabra revelada, la inteligencia sería en el hombre y para el hombre completamente inútil é inactiva, deduciendo de aquí que, en último término, no hay para el

hombre más verdad que la que se le comunica por medio de esta palabra divina y revelada, y que la Filosofía, en su fondo y en su esencia, no es más que la palabra cristiana explicada científicamente *(n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée)*; de manera que Filosofía y palabra revelada ó cristiana vienen á ser una misma cosa en substancia.

De conformidad con esta doctrina, el antiguo profesor de Estrasburgo supone que la razón humana, abandonada á sus propias y nativas fuerzas, es impotente para conocer ni demostrar las verdades fundamentales y esenciales del orden metafísico, moral y religioso, sin excluir la existencia y atributos de Dios, el destino final del hombre, la inmortalidad del alma, etc., cosa muy natural y lógica en un filósofo que supone que á la palabra divina ó Sagrada Escritura debe el hombre, no ya sólo las verdades especiales y de un orden superior, sino hasta los principios y verdades fundamentales de la ciencia: *La parole sacrée doit fournir au vrai philosophe les principes, les vérités fondamentales de la sagesse et de la science.*

Estas ideas erróneas, junto con otras no menos inexactas, peligrosas y extrañas acerca de la naturaleza y relaciones entre la parte psíquica y la parte material en el hombre, ideas que son reflejo parcial y entrañan reminiscencias teosóficas y gnósticas, fueron causa de que el Obispo de Estrasburgo censurara la enseñanza de Bautain, censura que fué aprobada y confirmada en Roma, adonde éste acudió; pero el profesor de Estrasburgo, lejos de rebelarse contra la autoridad de la Iglesia, como hiciera Lamennais, obró como verdadero filósofo cristiano, y en el prefacio de su *Filosofía*

Moral hizo retractación explícita de sus errores, manteniéndose después constantemente en el terreno de la ortodoxia católica.

En sus ya citadas conferencias, predicadas en París á principios del 48, é interrumpidas por la revolución de Febrero del mismo año, Bautain expone y desenvuelve, en sentido tan filosófico como cristiano, las relaciones entre la religión católica y la libertad.

Según el profesor de Estrasburgo, el poder público ó civil, considerado en sí mismo y objetivamente, procede necesariamente de Dios, lo mismo que todo poder ó fuerza natural con sus propiedades y atributos; pero esto no impide que, considerado subjetivamente ó por parte del que le ejerce, proceda inmediatamente del hombre, por medio de un pacto explícito ó implícito, cuya condición más fundamental y esencial es la condición de procurar el interés común ó el bien público. En otros términos, añade Bautain: la soberanía en sí misma es de derecho natural, y, por consiguiente, divina, como todo lo que es de derecho natural *(La souveraineté en soi est de droit naturel, par consequent divine, comme tout ce qui est de droit naturel)*, el cual no es otra cosa que el derecho divino no escrito, en oposición al derecho revelado ó sobrenatural, comunicado oralmente ó por escrito. Empero esto no quita que el ejercicio de esta soberanía, ó, en otros términos, el gobierno y su forma, sean de derecho convencional y relativamente libres (1) por parte de los miembros de la

(1) Excusado parece advertir que el derecho convencional y el pacto á que alude Bautain, nada tienen de común con el pacto social de Rousseau. Asi lo dice expresamente él mismo para evitar todo peligro de equivocación. «Cependant, en parlant de pacte, je ne prétends

sociedad civil, principalmente al tiempo de constituirse ésta.

Bautain, que al exponer su teoría político-social cita á Santo Tomás y Suárez, y procura inspirarse en su doctrina, no podía menos de rechazar el principio pagano y cesarista de la soberanía nacional, y así lo hace en términos tan enérgicos como precisos. «La soberanía, escribe, que es en la sociedad lo que Dios es en el universo, es decir, el principio del orden y de la justicia, recibe sus poderes de aquel á quien representa, y no de aquellos á quienes gobierna, los cuales no pueden darle derechos que ellos no tienen. En principio y objetivamente, la soberanía viene de Dios solamente; obra en su nombre, y precisamente por esta razón tiene el derecho de imponer la ley, de obligar en conciencia, de impedir y reparar las injusticias, y de castigar hasta con la muerte.»

§ 86.

CONTINUACIÓN DEL MOVIMIENTO TRADICIONALISTA EN FRANCIA.—EL P. VENTURA RAULICA.

El prestigio inherente al nombre y escritos de Bonald y de De Maistre, iniciadores del movimiento tradicionalista, atrajeron y agruparon en torno de esta es-

pas qu'il doive intervenir dans la constitution de la société une convention formelle, un contrat social, comme dit J. J. Rousseau; je dis seulement que la chose est comprise implicitement dans toute organisation civile, si elle n'est pas expréssement formulée.» *La Religion et la Liberté*, pág. 364.

cuela no pocos profesores y discípulos, que contribuían, quién más, quién menos, á engrosar las corrientes filosóficas de esta escuela, y también á exagerar su sentido. Pero la caída estruendosa de Lamennais y la censura de Bautain hizo que algunos abandonaran las ideas y pretensiones tradicionalistas, y que otros muchos templaran el ardor de su celo, modificando aquellas ideas y tendencias ó pretensiones en sentido moderado y más conforme con el dogma católico.

Entre los partidarios y representantes de este tradicionalismo moderado, merecen especial mención *Bonnetty* y algunos otros redactores de los *Annales de Philosophie Chrétienne*; porque es sabido que en esta revista predominó por bastantes años el criterio tradicionalista en las cuestiones filosóficas, pero en sentido moderado y sensato, y dentro de la esfera católica.

No fué ciertamente menor la influencia ejercida por el P. Ventura en la propaganda y consolidación del movimiento tradicionalista en Francia, razón por la cual colocamos aquí su nombre. Porque el P. Ventura, que pertenece á la Sicilia por su nacimiento, y que como orador, como tribuno, y si se quiere, como hombre político, pertenece á la Italia, pertenece á la Francia como filósofo, no ya sólo porque allí residió durante los últimos años de su agitada vida, sino principalmente porque allí escribió sus obras filosóficas más importantes, y allí ejerció notable influencia sobre la juventud y los hombres de letras.

En el P. Ventura, considerado como filósofo, puede decirse que hay dos hombres diferentes. Hay el hombre de la filosofía escolástico-tomista, el discípulo entusiasta de Santo Tomás, el defensor acérrimo de su

doctrina, y hay á la vez el hombre del tradicionalismo más ó menos moderado, el antiguo discípulo de De Maistre y de Bonald, el traductor del libro *Del Papa* del primero, y de la *Legislación primitiva* del segundo, el admirador de las teorías de éstos sobre el origen y naturaleza del lenguaje en sus relaciones con el origen de las ideas y de la ciencia.

De aquí es que en su *Filosofía cristiana* el P. Raulica se manifiesta partidario decidido y representante genuíno de la Filosofía de Santo Tomás, cuya doctrina expone y desenvuelve en esta obra con la abundancia de estilo y la frase algún tanto hiperbólica que son características al grande escritor siciliano. Esto no obstante, en la *Razón filosófica y la razón católica*, lo mismo que en su *Ensayo sobre el origen de las ideas y sobre el fundamento de la certeza*, este escritor, después de distinguir entre la Filosofía *inquisitiva* y la Filosofía *demostrativa;* después de rechazar la primera como culpable de racionalismo, en su pretensión de inquirir la verdad con sus propias fuerzas, concluye por afirmar que el criterio último de la evidencia mediata y de la certeza discursiva debe buscarse en el consentimiento de los demás hombres (1), añadiendo, por último, que, si el hombre posee las nociones de Dios, del

(1) «La question logique sur la certitude n'est pas de savoir si l'homme qui est certain d'une chose, l'est en lui-même, ou bien en dehors de lui-même.... La question sur la certitude est donc celle-ci. Par quel moyen l'homme, le philosophe, peut-il être convaincu de son erreur, lorsqu'en n'ayant qu'une certitude factice, il la croit vrai.... Or, en pareil cas, nous soutenons avec tous les philosophes, les sceptiques exceptés.... que l'homme n'a d'autre moyen de s'appercevoir de son erreur que de s'en remettre au consentement des autres.» *Essai sur l'origine des idées*, pag. 100.

alma, de la vida futura, de la ley moral y de una religión, es precisamente porque estas nociones se encuentran en toda sociedad humana como patrimonio general é inalienable de la humanidad: *Parce que ces notions se trouvent dans toute société humaine, dans la société considerée dans la généralité la plus absolue, et que ces notions sont le patrimoine inaliénable de l'humanité.*

Hay ocasiones en que el P. Raulica parece arrastrado por las ideas tradicionalistas hasta los últimos límites de la ortodoxia y de la razón. Tal acontece cuando, bajo el nombre de Filosofía inquisitiva, rechaza y condena como absolutamente pagana, protestante, perniciosa y completamente falsa, toda Filosofía que no se identifique con la Filosofía escolástica, fuera de la cual no existen ni pueden existir más que doctrinas y teorías esencialmente panteistas y ateas. Lo cual, si bien puede defenderse en un sentido relativo, no lo es en el sentido absoluto y universal que encierran las frases del grande orador siciliano, frases que van más lejos que su pensamiento, y que, más que á éste, responden á la vehemencia de carácter y al estilo impetuoso y algún tanto hiperbólico del autor.

§ 87.

CRÍTICA.

El tradicionalismo, que tanto se propagó y que ejerció incontestable predominio en muchos filósofos y escritores cristianos durante la primera mitad de nuestro

siglo, representa una reacción enérgica, y con frecuencia exagerada y viciosa, contra el volterianismo incrédulo del siglo anterior y contra el individualismo racionalista, que tendía y tiende al dominio exclusivo en todas las esferas de la vida humana.

La historia de la humanidad en general, y la de la Filosofía en particular, nos presenta con sobrada frecuencia al espíritu humano pasando de un extremo á otro, y esto es lo que aconteció en la ocasión presente.

En nombre de la autonomía de la razón humana y de su poder soberano, se enseñaba y decía á todas horas y en todas partes que á esta razón y sólo á ella, corresponde el derecho y el poder de fijar la naturaleza y los límites de la verdad; que la sociedad es obra y hasta invención del hombre, el cual, por consiguiente, puede hacerla y deshacerla á su voluntad; que la religión es también una institución humana, caduca por consiguiente, variable y sujeta á todas las vicisitudes de las obras del hombre; en una palabra: que el hombre es dueño absoluto, causa y razón única de la sociedad, de la religión, de la justicia y de la misma verdad.

Aparecieron entonces algunos espíritus profundamente cristianos que se dijeron á sí mismos: puesto que el deismo y el individualismo son las enfermedades intelectuales de nuestro siglo; puesto que la soberanía y el poder autonómico que se atribuye á la razón, constituye el error capital de nuestra época, y en su nombre se rechaza la verdad de la religión cristiana, es preciso afirmar y demostrar que el hombre individuo no es nada por sí mismo, ni en el orden intelectual, ni en el social y religioso; que ese hombre, que por

medio de su razón se cree autor, dueño y hasta inventor de la sociedad, lo debe todo á esta misma sociedad, de la cual depende y de la cual recibe todo lo que es y sabe; pero ante todo y sobre todo es preciso afirmar que el origen y la razón suficiente, no ya sólo de la religión—de que él se había creído autor,— sino hasta el pensamiento y la palabra, deben buscarse en una revelación divina, en una tradición ó enseñanza externa y positiva. Así nació, y creció, y se desarrolló la escuela tradicionalista, que en su afán de poner la verdad divina enfrente de la verdad humana en todas sus esferas, y en su pretensión de explicarlo todo y atribuirlo todo á la palabra revelada y á la acción directa de Dios, concluyó por anular y negar las fuerzas propias de la razón humana, exagerando y desnaturalizando á la vez la importancia y el sentido que la verdadera Filósofía cristiana concede al origen divino del lenguaje.

Durante sus primeros pasos, el tradicionalismo, á favor de ciertas reservas, y acaso también de cierta generalidad de lenguaje, se mantuvo dentro de la esfera ortodoxa. De Maistre, que puede ser considerado como el precursor de esta escuela, afirmó el origen divino de la palabra, pero sin explicarse acerca de la naturaleza concreta de este origen divino. Bonald dió un paso más en el terreno tradicionalista, no ya sólo porque, al menos en ocasiones y en ciertos pasajes, atribuye el origen de la palabra á una revelación exterior y positiva por parte de Dios, sino porque considera á la palabra como la causa eficiente y generadora de las ideas, como *la verdadera luz del espíritu*, para usar sus mismas frases. Ya hemos visto que algunos sucesores y discípulos del autor de la *Legislación primitiva*,

al desenvolver, y sobre todo al aplicar sus ideas á ciertas verdades concretas del orden metafísico-moral y religioso, franquearon los límites de la ortodoxia católica, y obligaron á la Iglesia á fijar otra vez más las relaciones que existen entre la razón humana y la revelación divina, poniendo á salvo los fueros de la una y de la otra.

Por lo demás, después de lo dicho hasta aquí, casi parece excusado añadir qne el vicio radical del tradicionalismo consiste en afirmar la impotencia de la razón humana individual en orden á la investigación y conocimiento de la verdad. Lo cual condujo á unos á buscar la verdad y la certeza en el consentimiento de los hombres y en la autoridad externa, con exclusión de todo criterio interno; á otros llevó á la afirmación de que la palabra es único origen, la razón suficiente y la causa productora de las ideas, del pensamiento y de la ciencia. Creyeron y enseñaron otros, en virtud del mismo vicio radical, que las fuerzas de la razón eran impotentes para conocer y demostrar las verdades más elementales y esenciales del orden metafísico y moral, inclusa la existencia de Dios. Añádase á lo dicho que la teoría tradicionalista lleva consigo tendencia marcada é inminente peligro, si no de identificar por completo, de confundir al menos la revelación cristiana y sobrenatural con esa revelación y comunicación primitiva de la palabra y de las ideas, de que tanto nos habla la escuela tradicionalista. Y es preciso no olvidar que esa revelación natural de que hablan algunos representantes del tradicionalismo, es una novedad no muy conforme con la teología católica, la cual sólo reconoce una razón natural y una revelación sobrenatural.

Las exageraciones, los errores y los extravíos, ora personales, ora reales ó doctrinales de algunos tradicionalistas, no deben impedirnos reconocer y confesar sus servicios. Porque sería injusto negar que De Maistre y Bonald, Bautain, el P. Ventura, Bonnetty y demás redactores de los *Annales de Philosophie Chrétienne*, y hasta el mismo Lamennais en su primera época, prestaron eminentes servicios á la religión, á la sociedad y á la ciencia.

§ 88.

GRATRY.

El P. *Gratry* merece figurar entre los representantes más ilustres de la Filosofía cristiana en Francia, y es acaso el más completo, y, si es permitida la palabra, el más *cristiano* de todos. Porque uno de los rasgos característicos de sus escritos filosóficos es el empeño eminentemente cristiano de unir y armonizar el principio práctico con el principio teórico, la tendencia moral y la especulación metafísica. El ilustre Oratoriano observa con razón que la rectitud moral de la voluntad es la primera disposición para que fructifiquen y se desarrollen las semillas de verdad depositadas por Dios *(pour bien récevoir de Dieu les sémences de vérité, la première disposition est une disposition morale)* en el alma humana, y que, según la palabra del Maestro celestial, es preciso obrar la verdad antes de conocerla: *il faut faire en soi-même la vérité avant de la connaître. Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Esta idea del autor del *Conocimiento de Dios* se

halla confirmada por la experiencia; porque, si bien se reflexiona, una gran parte de los extravíos filosóficos deben su origen á los extravíos morales, y si la inteligencia se precipita en el error, es á causa de la predisposición moral de la voluntad. La práctica de la virtud y del bien conocido es la mejor preparación para descubrir y alcanzar la verdad desconocida, y el procedimiento moral, el método *ético* es el mejor auxiliar del método científico. El *Arte de creer* de Augusto Nicolás puede considerarse como una demostración de esta tesis.

La teoría psicológica de Gratry presenta cierta originalidad relativa, en la parte que se refiere á lo que apellida *sentido divino*. Después de sentar que la sensibilidad, la inteligencia ó razón y la libertad son las tres facultades fundamentales, irreductibles, del alma, al analizar la primera, distingue en ella el sentido *externo*, que sirve para percibir ó conocer el mundo material; el sentido *íntimo*, cuya función es conocer el alma propia y las ajenas, y, por último, el sentido *divino*, cuya función es conocer y ver á Dios *(le sens, qui est le sens de l'infini, peut seul nous faire connaître Dieu, voir Dieu)*, y por razón del cual se dice con verdad que el alma siente á Dios *(l'âme sent Dieu)* como se siente á sí misma. Gratry, siguiendo á Tomasin, supone que este sentido, por medio del cual el alma siente y toca á Dios *(sent Dieu.... le touche)*, es como la parte más noble del alma *(apex mentis)*, y es superior á la inteligencia *(supra intelligentiam)* ó razón. Y, sin embargo, más adelante enseña que la facultad intelectual es superior á la sensibilidad, incurriendo en cierta especie de contradicción. De todos modos, es

cierto que este sentido divino, á juzgar por los caracteres que le atribuye, da la mano á las teorías neoplatónicas, y ofrece notable afinidad con el asenso instintivo de la escuela escocesa y con la teoría sentimentalista de Jacobi.

El método inductivo debe á Gratry algunas observaciones é ideas dignas de atención, y su estudio sobre el cálculo infinitesimal y la inducción geométrica aplicados á la Filosofía, revela su talento analizador. De mayor utilidad práctica y de mayor importancia científica es, sin duda alguna, su refutación vigorosa contra el panteismo hegeliano, que forma parte de su *Lógica*, refutación que se distingue por la acertada elección de los puntos de ataque, no menos que por sus condiciones técnicas.

La Filosofía de Gratry, sólida y cristiana en el fondo, es, sin embargo, una Filosofía incompleta; pues, en realidad, ni su lógica, ni su psicología, ni su teodicea, forman tratados completos y sistemáticos de estas ciencias. Otro defecto, acaso el más grave de la Filosofía de Gratry, es la vaguedad y confusión de ideas, efecto en parte de la redundancia de su estilo, excesivamente oratorio y poco en armonía con la precisión propia de la ciencia. Así sucede que, después de leer un largo capítulo, por ejemplo, el que trata de la inteligencia, apenas es dable conocer la opinión del autor; y es que su pensamiento, envuelto en metáforas y desleído en una nube de palabras, de atenuaciones, de contrastes, de gradaciones, y sobre todo de frases brillantes y poéticas, rara vez ofrece la precisión, la claridad, la exactitud de concepto indispensables y propias de la ciencia verdadera.

Y es justo advertir, finalmente, que su refutación del panteismo hegeliano, sin dejar de ser acertada y vigorosa en el fondo, parece extremar algunas veces las oposiciones inherentes á la doctrina de Hegel y exagerar el sentido de su tesis.

§ 89.

CONTINUACIÓN DEL MOVIMIENTO FILOSÓFICO CRISTIANO EN FRANCIA.

Además de los que llevamos citados, hay algunos otros escritores que contribuyeron y contribuyen de una manera más ó menos eficaz y directa á sostener y afirmar los principios de la Filosofía cristiana. Tales son, entre otros:

a) *Maret*, el cual, en su *Teodicea cristiana*, en su *Ensayo sobre el panteismo*, no menos que en su *Filosofía y religión*, rebate con vigorosa lógica y erudición escogida los principios del racionalismo en casi todas sus formas y manifestaciones. Dentro de la esfera de la Filosofía cristiana, Maret concede cierta preferencia á Platón, Descartes, Mallebranche, pudiendo decirse que el idealismo platónico y el psicologismo de Descartes, basados sobre la Filosofía cristiana y transformados por ésta, constituyen el fondo de su concepción filosófica; pero concediendo cierto predominio al elemento idealista de Platón, hasta degenerar ó transformarse en elemento semiontológico.

b) *Bouvier* ha contribuído también á conservar y promover el movimiento de la Filosofía cristiana por

medio de sus instituciones elementales y de su historia de la Filosofía, escritas bajo las inspiraciones del criterio católico. Lo mismo puede decirse de la *Teodicea cristiana*, debida á la pluma del *P. Lescœur*, y con mayor razón del *Breviarium philosophiae scholasticae* por medio del cual su autor, *Grandclaude*, contribuyó á la restauración de la Filosofía escolástico-cristiana en Francia.

c) El P. *Chastel*, autor del *Cristianismo y racionalismo* y de algunas otras obras referentes á la Filosofía cristiana en sus relaciones y polémicas con la racionalista, sostiene con energía y acierto la causa de la primera, mientras que su correligionario el P. *Matignon* lucha también con valor contra el racionalismo y el espiritismo en *La cuestión de lo sobrenatural.*

d) *Amadeo de la Margerie* merece figurar igualmente entre los representantes de la Filosofía cristiana en Francia, no solamente por su *Teodicea*, sino también por su *Filosofía contemporánea*, obra inspirada é informada por una crítica tan concienzuda y sólida como cristiana.

e) Por sus *Estudios filosóficos sobre el Cristianismo*, no menos que por algunas otras de sus excelentes obras, *Augusto Nicolás* merece de justicia figurar entre los restauradores de la Filosofía católica en Francia, siendo muy digno de este honor á causa de las soluciones que da á ciertos problemas filosóficos éticos y político-sociales en sus numerosas obras. Á su lado merece figurar *Luís Veuillot,* uno de los más insignes escritores católicos de la Francia contemporánea, el cual, por medio de sus excelentes libros y por medio de la prensa periódica, ha contribuído muy eficazmen-

te á extender y afirmar la verdad católica y la ciencia cristiana.

f) No son de omitir los servicios prestados á la Filosofía cristiana en Francia por los trabajos y escritos de *Debreyne*, de Víctor *Bonald*, del obispo de Chalons *Meignan*, desde el punto de vista de las ciencias naturales. En esta forma indirecta, y desde el punto de vista apologético, las conferencias de *Ravignan*, *Lacordaire*, *Félix*, *Montsabré*, contribuyeron y contribuyen á propagar y afirmar el movimiento filosófico-cristiano en la nación vecina.

No son menos importantes los servicios prestados á la ciencia cristiana por el abate *Broglie* desde el campo de las ciencias físicas y naturales, por medio de su reciente y concienzuda obra rotulada *El positivismo y la ciencia experimental.*

También es digna de mención y de estudio, en este orden de ideas, la excelente obra de *Henri Martin* que lleva por rótulo *Las ciencias y la Filosofía.*

g) Pondremos término á estas indicaciones con el nombre de *Freppel*, cuyos escritos tienen relaciones más directas con la Filosofía cristiana que los que acabamos de citar, bastando para convencerse de ello fijar la vista en sus excelentes trabajos sobre Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano y San Ireneo. Los estudios crítico-filosóficos de Freppel sobre éstos y sobre algunos otros Padres y doctores de los primeros siglos del Cristianismo, son por extremo notables y de lo mejor que se ha escrito sobre la materia.

Por no decir relación á la Filosofía, hacemos caso omiso de los trabajos exegéticos del abate *Motais* y de otros escritores franceses. Tampoco nos ocupamos, por

la misma razón, en las excelentes obras históricas y filológicas publicadas por el sabio F. *Lenormant*, cuya muerte prematura lloran las ciencias y también la Iglesia, si bien en su último libro, rotulado *Origines de l'Histoire*, se encuentran ideas y teorías sobrado atrevidas y peligrosas.

Alguna mayor relación con la Filosofía cristiana entrañan los trabajos críticos de *Vigouroux* acerca del origen y naturaleza del racionalismo teológico, sin contar sus escritos exegéticos. La obra escrita por el oratoriano *Valroger* con el título de *La Genèse des espèces*, envuelve mayor afinidad con las cuestiones filosóficas.

§ 90.

LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA DURANTE EL SIGLO ACTUAL. MOVIMIENTO FILOSÓFICO HASTA EL AÑO 34.

Para comprender y apreciar el movimiento y condiciones de la Filosofía cristiana en nuestra patria, conviene no olvidar que en la misma se ha verificado y verifica un movimiento filosófico-racionalista al lado del movimiento cristiano. Durante el primer tercio de nuestro siglo, no hubo en España movimiento filosófico-racionalista, en el sentido riguroso de la palabra, puesto que los tratados filosóficos de aquel tiempo conservan lo esencial del principio católico, aunque abundaban en ideas que gravitan hacia el racionalismo, ideas cuyos preludios y antecedentes, al menos en su fase sensualista, encontramos ya en el siglo anterior

bajo la pluma de Pereira, cuyo método y doctrina, en su *Theodicea ó Religión natural*, coinciden con el método y doctrina de los sensualistas, si bien procura explicar y rechazar lo que este sistema tiene de incompatible con el catolicismo.

Sabido es, en efecto, que la Filosofía sensualista de Condillac y las teorías político-sociales de los enciclopedistas franceses tuvieron eco en España durante los primeros años de nuestro siglo y en los últimos del anterior, como lo habían tenido en Italia, pero en menor escala que en ésta, en atención á que el contacto entre España y Francia fué menos permanente y menos amigable que el que medió entre la última y la península itálica. Gallardo, Muñoz Torrero, Puigblanch, Argüelles, Villanueva, con algunos otros de los legisladores de Cádiz, representan la influencia de las teorías político-sociales aludidas, al paso que la influencia del sensualismo filosófico se dejaba sentir en *La Florida* del P. Muñoz, en algunos escritos del presbítero Reinoso y en las obras de Jovellanos. La obra citada del P. Muñoz, se supone con fundamento que fué escrita por los años de 1811 ó 12, aunque no vió la luz pública hasta 1836.

Por lo demás, la obra del agustino cordobés es notable y curiosa por su contenido esencialmente sensualista, con sensualismo muy semejante al de Condillac, cuyas ideas y tendencias dominan en *La Florida*, libro que contiene un tratado de lógica, psicología, moral y metafísica, si metafísica cabe en la doctrina de Condillac. Según el autor de *La Florida*, quedan grabados en el cerebro vestigios de lo que percibimos por los sentidos y por la razón, de manera que

«el cerebro es el depósito de las sensaciones é ideas y de los enlaces (relaciones) de las ideas que forman el total de los conocimientos».

En *Jovellanos* (1744-1812) se observa también la influencia de las teorías sensualistas en el terreno filosófico, pero su sensualismo tiene más afinidad con el moderado de Locke que con el exagerado y absoluto de Condillac. Como el filósofo inglés, Jovellanos supone que no podemos conocer la esencia ó substancia de las cosas, y, como él, enseña también que «todas nuestras ideas proceden de la sensación ó de la reflexión; de la sensación, cuando la percibimos por medio de los sentidos, y de la reflexión, cuando el alma se para á considerar sus propias operaciones». Esto no obstante, y á pesar de su tendencia lockiano-sensualista, Jovellanos se aparta y rechaza las teorías del sensualismo en sus aplicaciones á la moral y al derecho, según se observa especialmente en su *Tratado teórico-práctico de enseñanza.*

El catolicismo subjetivo y personal de Jovellanos, acerca del cual no cabe abrigar dudas, le obligó á refugiarse en el tradicionalismo filosófico, para evitar las consecuencias heterodoxas á que de suyo arrastra la tesis sensualista. Así le vemos afirmar que, sin la revelación divina, el hombre poco ó nada hubiera podido conocer con certeza, *aun de aquellas santas verdades que tanto ennoblecen su ser*, ó sea de las verdades fundamentales en el orden metafísico y moral. En armonía con esto, Jovellanos nos presenta la instrucción, no ya sólo como auxiliar, sino como elemento ó causa indispensable del pensamiento, y apellida á las palabras *signos necesarios de nuestras ideas;* de manera que

aquéllas son absolutamente necesarias, no solamente para hablar, sino también para pensar.

Según dejamos apuntado, este movimiento, sensualista y tradicionalista á la vez, que domina en las esferas filosóficas fuera de la escolástica, durante el primer tercio de nuestro siglo, fué debido en gran parte á los esfuerzos y lucubraciones del jesuíta portugués P. Monteiro, y de los españoles Eximeno y Andrés, pertenecientes á la misma Orden, que fueron otros tantos fervientes propagandistas y defensores de las teorías de Locke y Condillac en los últimos años del pasado siglo, como lo fueron también poco antes el ya citado Pereira y el sevillano Pérez y López, autor de la obra rotulada *Principios del orden esencial de la naturaleza, establecidos por fundamento de la moral y política, y por prueba de la religión.*

No hay para qué recordar que los tres Jesuítas citados, pero especialmente Eximeno y Andrés, se pasaron con armas y bagajes al campo sensualista, sin contentarse siquiera con el sensismo relativamente moderado de Locke, sino prefiriendo el más acentuado de Condillac. Si el primero en sus *Instituciones Philosophicae et mathematicae*, al mismo tiempo que nos presenta el *Ensayo* de Locke y el *Tratado de las sensaciones* de Condillac, como depósito y fuente general de toda la ciencia, repite las declamaciones de Genovesi y Verney contra la Filosofía aristotélica, el segundo ensalza y acepta la teoría de Condillac, cuando reduce todas las facultades y operaciones del alma á una sensación transformada.

La influencia ejercida por estos y otros secuaces, ora del sensualismo puro, ora del sensualismo ecléc-

tico, no se limitó á la Península, sino que se extendió á nuestras provincias de Ultramar, y con especialidad á las Antillas. En Cuba fué principal representante y partidario de las teorías sensualistas y eclécticas el presbítero D. Félix Varela, el cual, por los años de 1812, dió á la estampa sus *Institutiones Philosophiae ecclecticae*, en las que domina el elemento sensualista combinado con el procedimiento ecléctico.

El movimiento genuínamente cristiano de la Filosofía durante este corto período, apenas tiene más representantes directos que Amat, autor de un curso de Filosofía inspirado en la escolástica, y el dominico mallorquín P. Rafael Puigcerver, que, además de algunos opúsculos de controversia contemporánea, escribió una *Philosophia Sancto Thomae Aquinatis, auribus hujus temporis accommodata*, que sirvió de texto en no pocos conventos y otros centros de enseñanza hasta la exclaustración.

En cambio, en el terreno político-social, y desde un punto de vista indirecto, las teorías heterodoxas y las tendencias racionalistas de aquel tiempo fueron refutadas de una manera contundente y sólida por los PP. Vidal y Alvarado, dominicos ambos, el primero de Valencia, y el segundo de Sevilla. *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio*, tiene por rótulo la obra del P. Vidal, el cual expone en ella la doctrina de Santo Tomás acerca de la ley, de la sociedad, del poder público y de la soberanía, rebatiendo de paso los errores y extravíos que á la sazón pululaban en orden á estas materias.

Más comprensiva y universal, aunque no más sesuda y sólida que la de Vidal, fué la polémica sosteni-

da por el P. Alvarado, conocido generalmente bajo el pseudónimo de *El Filósofo Rancio*, no ya sólo contra los errores político-sociales de la época, si que también contra las ideas eclécticas y sensualistas arriba mencionadas. En sus *Cartas Aristotélicas* y en las *Cartas Críticas*, vese á la Filosofía de Santo Tomás rebatiendo las teorías filosóficas, políticas y sociales más ó menos heterodoxas que hacían esfuerzos para tomar arraigo en España. Aludiendo á dichas cartas, con razón escribe Menéndez y Pelayo: «Apenas hay máxima revolucionaria, ni ampuloso discurso de las Constituyentes, ni folleto ó papel volante de entonces, que no tenga en ellas impugnación ó correctivo. Desde la *Inquisición sin máscara*, hasta el *Diccionario crítico-burlesco;* desde *El Jansenismo* y *Las Angélicas Fuentes*, hasta el *Juicio* de *El Solitario* de Alicante, todo lo recorrió y lo trituró todo, dejando donde quiera inequívocas pruebas de la pujanza de su brazo.... No hay en la España de entonces quien le iguale, ni aún de lejos se le acerque, en condiciones para la racional especulación (1).»

Por ser casi extrañas á la Filosofía propiamente dicha, no mencionamos aquí la *Apología del Altar y del Trono*. escrita por el P. Vélez, ni las *Institutiones juris naturae et gentium*, obra del dominico gallego P. Texeiro. Relación más directa con la Filosofía tienen las dos obras de Cortiñas, rotulada la primera *Demostración*

(1) Conviene no olvidar que en 1847 se dieron á la estampa once cartas *inéditas* de nuestro escritor, en las cuales trata de materias tan trascendentales como la instrucción pública, la libertad de imprenta, el juicio por jurados, la constitución tradicional de España, etc., etc.

física de la espiritualidad é inmortalidad del alma, y la segunda, *El triunfo de la verdad y refutación del materialismo.*

§ 91.

LA FILOSOFÍA RACIONALISTA DESPUÉS DEL 34.

Los escritores sensualistas y ecléctico-tradicionalistas mencionados en el párrafo anterior, sin ser subjetivamente racionalistas, sino más bien católicos, pueden considerarse como los iniciadores, ó, digamos mejor, precursores del racionalismo en España, á causa de la afinidad y gravitación espontánea de sus ideas hacia las ideas racionalistas, ideas cuya manifestación decisiva y cuya pública propaganda datan desde la terminación de la guerra dinástica, y principalmente desde la revolución del 54. De entonces más, el racionalismo filosófico se desenvuelve y crece, presentando direcciones y tendencias determinadas, cada una de las cuales cuenta con representantes más ó menos numerosos y genuínos. El radicalismo político que, según hemos indicado antes, entraña relaciones secretas, pero íntimas y reales, con determinadas escuelas filosóficas, ha contribuído también eficazmente al desarrollo y propaganda del racionalismo en estos últimos años.

Las principales direcciones racionalistas durante este período, son: la hegeliana, la krausista y la materialista. Aunque de una manera incompleta y vergonzante, siguió la primera Castelar en los primeros años de su vida literaria, á los que pertenecen sus lec-

ciones del Ateneo acerca de *La Civilización en los cinco primeros siglos del Cristianismo*. En sus escritos y discursos posteriores hay también ideas, reminiscencias y frases de sabor hegeliano, pero amalgamadas con otras pertenecientes á otras escuelas. Las teorías de Hegel, lo mismo que las de los demás filósofos, son para Castelar *materia prima* y lugares tópicos, de que echa mano según las ocasiones y según las exigencias estéticas de la palabra. De aquí es que, como nota oportunamente Menéndez y Pelayo, unas veces parece católico y otras protestante; cuándo unitario y cuándo trinitario; ya naturalista, ya sobrenaturalista; tan pronto creyente en la creación como en la eternidad de la materia; unas veces arriano y otras partidario de la divinidad de Cristo; todo, según que el rodar de la frase, único amor filosófico y literario de Castelar, va trayendo unas ú otras ideas.

Representante más genuíno y también más avanzado del hegelianismo es Pi y Margall. En su *Reacción y Revolución*, lo mismo que en sus *Estudios sobre la Edad Media*, palpitan las teorías de Hegel, combinadas con las político-sociales de Proudhon, desenvueltas unas y otras en sentido avanzado, ó sea de la llamada izquierda hegeliana, excepción hecha, sin embargo, de la teoría cesarista de Hegel referente al Estado, teoría que Pi no puede admitir en su calidad de republicano federal.

En los escritos de Canalejas (D. Francisco de Paula) se descubren también reminiscencias, aficiones é ideas hegelianas, pero amalgamadas, y aun pudiéramos decir, dominadas y transformadas por las teorías de Krause, cuya concepción considera más científica y

más comprensiva que la de Hegel. Fabié, que tradujo la *Lógica de Hegel*, hace también profesión de hegeliano, pero rechazando los puntos del sistema de Hegel que son incompatibles con el catolicismo. Así es que su nombre aquí sólo significa al discípulo parcial de Hegel, no al partidario del hegelianismo racionalista.

Al hablar de la Filosofía de Krause, indicamos ya que en Bélgica y España había encontrado mucho eco. Y, en efecto, desde que Sanz del Río la introdujo y aclimató en la última, viene ejerciendo activa propaganda, favorecida y fomentada en los últimos años por el movimiento revolucionario y por la política. Á la propaganda oral ejercida en la cátedra, y más todavía en su casa, donde reunía á sus discípulos predilectos, Sanz del Río juntó luego la propaganda escrita, por medio de sus *Lecciones sobre el sistema de Filosofía analítica de Krause*, que representan el punto de partida del movimiento externo y público del krausismo en España. El *Ideal de la humanidad para la vida*, obra de Krause, traducida y comentada, junto con los *Programas de Psicología, Lógica y Etica* y algunos otros opúsculos, cartas y discursos, representan las publicaciones del jefe del krausismo español. Krause cuenta hoy en España con partidarios numerosos y más ó menos puros y fieles de su doctrina, entre los cuales figuraron ó figuran Fernando de Castro, autor de un *Curso de Historia Universal*, inspirado en fuentes é ideas krausistas; Tapia, clérigo apóstata, á quien se confió la cátedra de *Sistema de la Filosofía*, fundada por el patriarca del krausismo; Giner de los Ríos, Salmerón (Nicolás), González Serrano, Hermenegildo Giner, Eguílaz, el cual, en

sus lecciones ó tratado sobre el derecho, y más todavía en su *Teoría de la inmortalidad del alma*, une, con el fondo de la concepción krausista, ciertas ideas y direcciones espiritistas.

Hasta la hora presente (1877), los discípulos de Krause y Sanz del Río en España no han publicado trabajos de especial importancia, ó que puedan llamar la atención por su contenido y por su extensión. Generalmente se reducen á traducciones de algunas obras de Krause y de su discípulo Röder, á escritos de propaganda y tratados elementales. Entre estos últimos, merecen citarse los *Elementos de Lógica* de González Serrano y los *Elementos de Ética*, escritos por él mismo en colaboración con Revilla. Giner de los Ríos, ya sólo, ya en colaboración con algunos de sus correligionarios, ha publicado un *Compendio de la Estética de Krause*, traducido del alemán; *Lecciones sumarias de Psicología*,—*Principios de derecho natural*,—*Programa de doctrina general de la ciencia*,—*Bases para la teoría de la propiedad*, sin contar algunos otros escritos menos importantes ó menos relacionados con la Filosofía. Los *Elementos de Filosofía moral*, escritos por Hermenegildo Giner, pertenecen también á la clase de tratados elementales de la escuela krausista.

Haciendo caso omiso de los partidarios que tuvo la Frenología durante cierto período, sobresaliendo entre ellos Cubí por sus trabajos de propaganda, el doctor Mata puede considerarse como el principal representante del positivismo materialista. En su *Filosofía española*, lo mismo que en el tratado *De la libertad moral ó libre albedrío*, el profesor de San Carlos defiende no pocas de las teorías propias del sistema materialis-

ta, si bien en el terreno psicológico no desciende, al menos explícitamente, á las afirmaciones escuetas y paladinas de los Büchner y Moleschott de nuestros días.

El cubano *Poey*, autor de una *Biblioteca positivista* destinada á vulgarizar la doctrina de Compte, y los catalanes *Estasen* y Pompeyo *Gener*, autor este último de un voluminoso libro rotulado *La muerte y el diablo, Historia y Filosofía de dos negaciones supremas*, son hoy los sostenedores más visibles del materialismo positivista. Á éstos pueden añadirse los nombres de Simarro, Perojo, Cortezo, Melitón Martín y Tubino, aunque el de este último es un positivismo evolucionista, el cual, en unión con el darwinismo, es el que gana más terreno, no sólo en las universidades y ateneos, sino en las demás esferas sociales.

Al lado de las direcciones ó escuelas mencionadas, no faltan escritores y escritos que responden á otras fases del racionalismo. Así, por ejemplo, la fase ó dirección espiritualista se halla representada por la *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*, de Azcárate, al paso que la dirección kantiana se halla representada por la *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias* del cordobés Rey y Heredia, y acaso más todavía, ó en sentido más alto y genuíno, por D. Matías Nieto Serrano, en su obra *La ciencia viviente*, en la cual se descubren á la vez ideas y tendencias hegelianas y krausistas. Estas últimas aparecen más acentuadas en su libro rotulado *La Naturaleza, el Espíritu y el Hombre, programas de enciclopedia filosófica*, que vió la luz pública en 1877. Milita hoy también en las filas racionalistas Vidart, el mismo que en años

anteriores militó en el campo católico, y que debe á la inspiración cristiana la más importante de sus producciones, ó sea *La Filosofía española.*

En la primera edición de esta obra hicimos figurar á Valera entre los partidarios ó fautores al menos del racionalismo. «Cierto es, decíamos, que este elegante escritor parece abandonar y rechazar en ocasiones la tesis racionalista; diríase que su pensamiento no se mueve con seguridad en la esfera del racionalismo, dentro de la cual parece experimentar inquietud y desasosiego, pero sin atreverse ni decidirse á entrar en la esfera católica, porque á ello se opone el criticismo escéptico que se vislumbra á través de sus páginas y que esteriliza su innegable talento.»

Hoy tenemos motivos personales y reales para excluir del gremio racionalista al autor del prólogo á los *Ensayos críticos* de Laverde, y al regocijado impugnador de los *Estudios sobre la Edad Media* de Pi y Margall. Debemos consignar, sin embargo, que en sus adiciones ó continuación de la *Historia de España*, encontramos juicios sobre cosas, personas y hechos, que están más en armonía con el criterio ó preocupaciones de un progresista del año 23 ó 40, que con la serena imparcialidad del hombre de ciencia, de que el mismo Valera ha dado gallarda muestra en otras ocasiones.

§ 92.

MOVIMIENTO FILOSÓFICO-CRISTIANO.—BALMES.

El racionalismo incubado y preparado en los primeros años de nuestra centuria por las doctrinas po-

lítico-sociales de los legisladores de Cádiz, á la vez que por las teorías sensualistas y eclécticas, revistió más tarde la forma krausista, y en 1850 tuvo lugar su presentación pública, solemne, oficial, según queda apuntado, por medio de las *Lecciones sobre el sistema de Filosofía analítica de Krause*, dadas á la estampa por Sanz del Río. Cuatro años antes había visto la luz pública la *Filosofía fundamental* de Balmes, efloresceucia espontánea y expresión genuína del movimiento filosófico-cristiano que se había conservado en las escuelas eclesiásticas, y cuyo desarrollo había sido incubado y preparado por la *Summa philosophica* ya citada de Roselli, en la que se inspiraron las escuelas españolas á contar desde los últimos años del pasado siglo, por los escritos del portugués P. Almeida, por las excelentes obras del P. Zeballos, y más tarde por las *Cartas Críticas* y las *Cartas Aristotélicas* del P. Alvarado, ó sea el *Filósofo Rancio.*

Balmes no es un filósofo original con la originalidad usada en nuestros días, con esa originalidad que, atenta únicamente á inventar algún sistema nuevo, prescinde de la verdad y realidad, y que, dando rienda suelta á la imaginación, se complace en ofrecer á la vista del espectador una construcción más ó menos bella, más ó menos sistemática, pero puramente subjetiva, fantástica, pendiente en el aire, sin base sólida en la realidad objetiva. Balmes posee, en cambio, la originalidad propia de la ciencia; la originalidad que la ilustra, desenvuelve y completa; la originalidad que derrama vivos fulgores sobre la verdad, que la defiende contra los ataques de sus enemigos, que conserva, afirma y aumenta el patrimonio intelectual del género

humano; porque en el terreno propiamente filosófico, en las ciencias metafísicas, no cabe más originalidad que ésta, sobre todo después que la idea cristiana afirmó su base y coronó su cima.

En este concepto, Balmes es el tipo del filósofo cristiano. La base esencial de su Filosofía es la Filosofía cristiana, ó, digamos mejor, la Filosofía de Santo Tomás, como solución la más sintética y comprensiva de los problemas fundamentales de la Filosofía. Pero sobre esta base, una, segura, anchurosa y firme, es posible levantar edificios que presenten notable variedad en su conjunto, en su organismo sistemático y en la belleza y relaciones de sus partes. En el levantado por el autor de la *Filosofía fundamental*, al lado del elemento tomista que constituye su base y su fondo esencial, dominan el psicologismo cartesiano, el armonismo dinámico de Leibnitz y el empirismo ideológico de la escuela escocesa.

Sabido es que Balmes se separa de la doctrina de Santo Tomás en las cuestiones que se refieren á la existencia del entendimiento agente y de las ideas ó especies inteligibles, á la naturaleza del alma de los brutos, á la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas finitas, sin contar algunos otros puntos de menor importancia. Por lo demás, su discusión y examen de los diferentes criterios de verdad, su *explicación fundamental del orden moral* y la refutación sólida y concienzuda del panteismo germánico en algunas de sus fases principales, avaloran sus escritos y revelan la profundidad de su talento y de su ciencia, sin contar la precisión de ideas y la claridad de lenguaje, que constituyen uno de los caracteres

más notables de su *Filosofía fundamental*, y que se descubren igualmeute en sus *Cartas á un escéptico*, en *El Criterio*, en la *Filosofía elemental* y en *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, obras todas que no desdicen, en su género, de la citada *Filosofía fundamental*, y que bastarían para justificar la fama y el renombre que colocan justamente al filósofo de Vich á la cabeza de los filósofos españoles del siglo presente.

Para ser justos, debemos advertir que, en nuestra opinión, la doctrina filosófica de Balmes entraña un grave defecto, y es su tendencia al escepticismo objetivo y al fideismo de Jacobi. Para quienquiera que reflexione sobre el papel que, según el filósofo de Vich, desempeña el sentido común y sobre la influencia que ejerce el instinto intelectual, no ya sólo con respecto á los criterios de evidencia mediata, de los sentidos externos, de la autoridad, sino hasta en el de evidencia inmediata, no cabe poner en duda que la teoría criterológica de Balmes conduce á la siguiente tesis: sólo poseemos certeza racional y segura en orden á los fenómenos subjetivos; la que poseemos en orden á la realidad objetiva de las cosas distintas del yo, es una certeza que se apoya en una necesidad íntima, en una inclinación instintiva de la naturaleza. Y no hay para qué llamar la atención sobre la afinidad y estrechas relaciones que existen entre esta tesis y el escepticismo objetivo, y más aún con el fideismo de Jacobi y con el sentimentalismo de la escuela escocesa. Por algo hemos dicho que el empirismo de esta escuela y el psicologismo cartesiauo entran por mucho en la concepción del autor de la *Filosofía fundamental*.

§ 93.

DONOSO CORTÉS.

Este ilustre publicista español no es un filósofo en el sentido propio de la palabra ; es más bien un escritor, que, en la originalidad nativa y en la fuerza inmensa de su talento, comunica sabor filosófico á los problemas religiosos, político-sociales y teológicos que renueva y discute. Su obra capital en este concepto es el *Ensayo sobre el catolicismo*, *el liberalismo y el socialismo*, cuya dirección ó tendencia, marcadamente tradicionalista con ribetes de escéptica, contrasta con la dirección independiente, pero moderada y sensata, de la *Filosofía fundamental* de Balmes, publicada cinco años antes que el *Ensayo* citado.

Donoso Cortés es el De Maistre español, que quiere volver la Europa y el mundo á Dios, del cual vienen separándose más y más, y cayendo por ende de abismo en abismo ; quiere que la Iglesia católica vuelva á ocupar el trono de la Europa y constituir el eje central del mundo; quiere que el principio sobrenatural y divino penetre y reincarne en todas las partes de la sociedad, informe y vivifique al hombre individual y social en todas sus esferas. Pero el marqués de Valdegamas, que es superior al conde De Maistre por las magnificencias de su estilo, por la elevación de ciertas ideas, por la profundidad del pensamiento y por las súbitas y luminosas fulguraciones del genio, exagera y desfigura la importancia del criterio teológico, hasta caer en el tradicionalismo y abrir la puerta al escepticismo.

Para Donoso Cortés, la Teología no es sólo la primera y la más noble de las ciencias, sino la ciencia universal, la ciencia «*que contiene y abarca todas las ciencias*.» Para el ilustre publicista, el entendimiento humano es falible en tal grado, que *no puede nunca estar cierto de la verdad*, y, lo que es más aún, la «incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, ahora se les considere juntos, ahora se les considere aislados.»

Por lo que hace al origen del lenguaje, el marqués de Valdegamas va más lejos todavía que el vizconde de Bonald. Si éste buscaba el origen del lenguaje en una revelación positiva, y, por consiguiente, accidental, externa y posterior en orden de naturaleza respecto del hombre, Valdegamas busca en la creación misma del hombre el origen de este lenguaje, al cual considera como uno de sus atributos esenciales. «El lenguaje y la sociedad, escribe, no son asunto de invención ni de revelación, sino de creación: siendo atributos esenciales de la naturaleza del hombre, fueron creados cuando su naturaleza fué creada.»

Esto no obstante, la noción de Valdegamas acerca de la naturaleza del hombre es más exacta y ajustada á la Filosofía cristiana que la noción de Bonald, cuya definición del hombre rechaza justamente como equívoca (1) y poco exacta.

(1) Sabido es que, según Bonald, el hombre es una inteligencia servida por órganos. Valdegamas, después de citar esta definición, añade: «El error de Bonald no está en los elementos que tomó de San Agustín; está en haber pensado que estos elementos bastaban para componer la definición apetecida. Esta definición es, por un lado equívoca, y por otro incompleta. Es equívoca, porque por ella se da á entender (lo que es falso) que entre el cuerpo y el alma no hay otro

Para juzgar con acierto al marqués de Valdegamas, no basta atenerse á las reglas generales de crítica, según las cuales el sentido real de una frase debe determinarse en relación con los antecedentes y consiguientes; es preciso, además, no perder de vista que Donoso pertenece á la raza de escritores cuya palabra suele algunas veces ir más lejos que su pensamiento, porque á ello son arrastrados por su marcada, y digamos, espontánea, predilección por las fórmulas y tesis absolutas. Después de todo, ¿quién sabe si á la vuelta de una centuria, ó tal vez de algunos años, los hombres de buena voluntad sentirán que los pueblos y gobiernos de la Europa no hayan ajustado su marcha á los consejos, previsiones é ideas del autor del *Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo?* ¿Quién sabe si lo que hoy miramos como exageraciones, como tesis paradójicas y sobrado absolutas de Donoso Cortés, llegará un día en que sea mirado como previsiones ajustadas al movimiento de la historia, como la expresión genuína de las verdaderas necesidades político-sociales y religiosas de nuestra época?

En todo caso, el nombre de Donoso Cortés aparecerá siempre como tipo de hidalguía castellana, de buena fe, de ciencia profunda y de piedad cristiana.

---

vínculo de unión sino el del servicio, siendo así que, según el dogma católico, el hombre no es otra cosa sino el alma y el cuerpo juntos en uno. El dogma de la Resurrección descansa cabalmente en esa perfectísima unidad, que supone una responsabilidad común en los dos elementos constitutivos del hombre.» *Obras de D. Juan Donoso Cortés*, tomo III, pág. 411.

§ 94.

CONTINUACIÓN DEL MOVIMIENTO FILOSÓFICO CRISTIANO EN ESPAÑA.

Los dos eminentes publicistas de que acabamos de hablar no fueron ni son los únicos representantes de la Filosofía cristiana en nuestra patria y en nuestro siglo. Que ésta ha tenido y tiene hoy representantes serios y más ó menos legítimos de sus principios. Los nombres de Orti y Lara y de Campoamor merecen figurar entre aquéllos, y hasta pudiera añadirse que sus nombres y sus doctrinas responden en cierto modo á la doble dirección que entrañan el nombre de Balmes y de Valdegamas. Orti y Lara se acerca más á Balmes que á Donoso, ya porque es un publicista-filósofo, ya principalmente porque desenvuelve y completa la Filosofía de Santo Tomás, que en Balmes constituye la base y el elemento más importante, pero con desviaciones y restricciones que desaparecen en Orti y Lara. En Campoamor es fácil observar que, sin tener nada de tradicionalista, y sin ser tampoco partidario de la tesis teológica y ultramontana, hay algo de la raza de Valdegamas, no ya sólo por la forma de su estilo, en que se revela el poeta, si que también por la originalidad relativa de algunas ideas, y, sobre todo, por cierta tendencia á las tesis y fórmulas absolutas. Su libro de *Lo Absoluto* es una prueba de lo que acabamos de indicar. Sólido en el fondo, original en la forma, cristiano en sus aspiraciones y conclusiones finales, encuéntranse esparcidas en sus páginas cier-

tas ideas de dudosa exactitud, ciertas afirmaciones demasiado absolutas, ciertas frases que, tomadas aisladamente, se prestan á sentido no muy ortodoxo y católico. Así, por ejemplo, Berkeley no rechazaría la siguiente frase de Campoamor: *el universo material sólo es la misma idea hecha sensible:* esto sin contar el sentido hegeliano que alguien pudiera ver en la misma.

Decir que «el universo no es otra cosa más que la encarnación física de las leyes de la inteligencia de Dios», es afirmación inexacta y hasta peligrosa en el terreno de la ortodoxia cristiana; porque la inmutabilidad de las leyes de la inteligencia divina es superior á la que á las leyes del universo creado corresponde. Todavía es más inexacta, ó, por mejor decir, explícitamente heterodoxa en el terreno del catolicismo, la afirmación de que el «ser que tiene la necesidad de existir, tiene la necesidad de crear». Afirmación es esta que bastaría para colocar el libro de *Lo Absoluto* fuera de la esfera católica, si su sentido no se hallara atenuado y retractado en parte por otras frases del autor (1), más en armonía con la doctrina católica. Como suele acontecer en las construcciones sistemáticas *a priori*, el autor de *Lo Absoluto* sólo puede realizar, y realiza, su plan ó programa *apriorístico*, á expensas del rigor lógico en las inducciones y deducciones, á condición de transformar en sentido propio el sentido metafórico de

(1) Entre otros, puede citarse el siguiente pasaje: «¿Podrá el mundo no existir ó existir de otra manera? Si, porque su existencia es contingente, porque depende de la voluntad de Dios, y como si Dios quiere no hay imposibilidad absoluta de que pueda aniquilarlo, de aqui se infiere que su existencia no es de *necesidad absoluta.*» *Lo Absoluto*, pág. 124.

la cantidad, y á condición también de fijar de una manera más ó menos inexacta y arbitraria la definición real y nominal del *ente* y de la *substancia*.

No sucede, en verdad, lo mismo con la doctrina filosófica de Orti y Lara, la cual, como derivación genuína de la de Santo Tomás, participa de la exactitud, precisión y ortodoxia de ideas que caracterizan al Doctor de Aquino. Y como la doctrina de éste, en razón á la poderosa y fecunda virtualidad que la distingue, contiene en germen la solución de la mayor parte de los recientes problemas filosóficos, nuestro autor sabe discutir y resolver estos problemas nuevos, tomando por base y norte la Filosofía de Santo Tomás. Así es que Orti y Lara, no es sólo un filósofo cristiano de los más notables y genuínos, como prueban su *Psicología, Lógica y Ética*, sus *Fundamentos de Religión* y su excelente *Introducción al estudio del Derecho*, sino que es á la vez un hábil polemista y crítico, según lo demuestran sus *Lecciones sobre el sistema de Flosofía panteística de Krause*, no menos que *El racionalismo y la humildad*, el opúsculo titulado *Krause y sus discípulos convictos de panteismo*, con algunos otros tratados de este género, entre ellos *La sofistería democrática*, cuyo objeto es examinar y criticar las lecciones de Castelar sobre la civilización durante los cinco primeros siglos del Cristianismo y algunas otras ideas del tribuno demócrata.

En estos últimos años, y con el título de *La Ciencia y la Divina Revelación*, publicó Orti una contundente refutación del vulgar libro de Draper, obra en que, á la sombra de la metafísica elevada de la Filosofía cristiana, se descargan rudos y certeros

golpes contra el positivismo absorbente de la época. ¡Lástima grande que el Sr. Orti haya abandonado el campo sereno de la Filosofía y de la ciencia para entrar en el campo revuelto de la política! Los artículos y folletos relacionados con esta última carecen de la serena imparcialidad, de la solidez de procedimientos y de la exactitud de ideas que campean en los anteriores trabajos del Sr. Orti y Lara.

En su libro *Examen del materialismo moderno*, libro bien hecho, salvas algunas ideas hegelianas, y que contiene una excelente refutación de las teorías positivistas y materialistas, Fabié merece contarse entre los representantes de la Filosofía cristiana. En las *Disertaciones jurídicas sobre el desarrollo histórico del Derecho*, recientemente publicadas, el Sr. Fabié expone con acierto y defiende con solidez las teorías de nuestros teólogos y filósofos escolásticos acerca del Derecho.

Pero entre los partidarios más ilustres y genuínos de la Filosofía de Santo Tomás, merece figurar, al lado de Orti y Lara, D. Alejandro Pidal y Mon. Á pesar de sus pocos años, ha contribuído eficazmente á consolidar y propagar la Filosofía cristiano-tomista, no solamente con su entusiasmo sincero por la doctrina del Ángel de las Escuelas, sino también con la publicación de algunos buenos artículos crítico-filosóficos, y, sobre todo, con su hermoso libro sobre *Santo Tomás de Aquino*, libro recomendable como pocos por su estilo grandilocuente, acaso con algún exceso, por el resumen y crítica de la doctrina de Santo Tomás que contiene, por su profundo sentido cristiano y por su vasta y escogida erudición. Es de esperar y desear que no sea

éste el único libro con que su autor influya en el renacimiento y propaganda de las doctrinas filosóficas de Santo Tomás.

Corresponde igualmente lugar distinguido entre los restauradores de la Filosofía cristiana al hoy Cardenal Arzobispo de Valencia, Sr. Monescillo. Este sabio y erudito adicionador del *Diccionario teológico* de Bergier, tradujo al castellano, enriqueciéndola con oportunas adiciones, la *Historia de la Filosofía* de Bouvier, y bien puede decirse que todos sus escritos están calcados sobre la doctrina de Santo Tomás, bastando citar como ejemplo los artículos publicados en *La España Católica*, en los cuales, marchando en pos del Doctor Angélico, expone y desenvuelve con solidez y copia de ciencia las relaciones que deben existir entre la Iglesia y el Estado, á la vez que las condiciones internas y externas de la sociedad cristiana.

§ 95.

OTROS REPRESENTANTES DEL MOVIMIENTO FILOSÓFICO CRISTIANO EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA.

El libro de Draper *Conflictos entre la Ciencia y la Religión*, libro tan desprovisto de mérito científico como vulgarizado en nuestra patria, gracias al medio ambiente, formado y representado por los hombres de pasiones anticristianas y de superficiales lecturas, dió ocasión á que vieran la luz pública algunas obras serias, inspiradas é informadas por la Filosofía cristiana. El P. Tomás Cámara, Agustino, y hoy Obispo de Sa-

lamanca, fué de los primeros que con lógica nerviosa y escogida erudición puso de relieve lo que hay de falso, de contradictorio y de insubstancial en el libro de Draper. Las *Conferencias* del mismo, predicadas en San Ginés de Madrid, son también un trabajo de Filosofía cristiana.

La *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, del presbítero catalán D. Antonio Comellas; *Los supuestos conflictos entre la Religión y la ciencia, ó la obra de Draper ante el tribunal del sentido común, de la razón y de la historia*, del Sr. Rubió y Ors, profesor de los más insignes de la universidad de Barcelona; la *Armonía entre la ciencia y la fe*, escrita por el P. Miguel Mir, jesuíta, lo mismo que *La Ciencia y la divina Revelación*, del Sr. Orti y Lara, y de que ya queda hecho mérito, son obras que honran á sus autores y que constituyen una de las mejores manifestaciones de la Filosofía cristiana en España. Como representante más directo y completo de esta Filosofía, debe citarse el P. Mendive, de la Compañía de Jesús, y autor de un curso completo de Filosofía, escrito en castellano.

Al lado de los citados escritores, merece figurar en primer término el profesor de la universidad de Zaragoza, D. Antonio H. Fajarnés, que ha comenzado una obra rotulada *Estudios críticos sobre la Filosofía positivista*. Á juzgar por el primer volumen, único que ha llegado á nuestras manos, y en que se trata y discute la *psicología celular*, la obra del Sr. Fajarnés está destinada á llenar un gran vacío en nuestra patria, cual es una refutación seria, completa y verdaderamente científica del positivismo materialista, sistema que, como es sabido, invade hoy todas las esferas de la

vida. La exposición y refutación de las teorías de Häckel y sus adeptos en orden á la psicología celular, nada dejan que desear, y si los volúmenes sucesivos corresponden al primero, como es de suponer, los *Estudios Críticos sobre la Filosofía positivista* de Fajarnés merecerán ocupar lugar preferente en la historia de la Filosofía cristiana de nuestra patria, siendo de esperar y desear que sea leída por muchos.

El malogrado Severo Catalina mereció bien de la Filosofía cristiana con la publicación de *La verdad del progreso*, libro que contiene reflexiones atinadas acerca de la naturaleza del movimiento científico contemporáneo y acerca de las condiciones del verdadero progreso filosófico.

El jesuíta P. Cuevas, el agustino P. Álvarez y el catedrático de Zaragoza Pou y Ordinas, contribuyeron también á la restauración de la Filosofía cristiana; los dos primeros con sus obras elementales escritas en latín, y el segundo con sus *Prolegómenos al estudio del Derecho*, libro bien hecho, y calcado sobre las ideas de Santo Tomás.

Moreno Nieto, hombre de grande erudición filosófica y no menor facilidad de palabra, defendió en ocasiones, con entusiasmo y copia de doctrina, la causa del catolicismo y de la Filosofía cristiana; pero no es raro encontrar en sus polémicas y escritos ideas y tendencias que se aproximan más al racionalismo que al catolicismo, siendo también muy frecuentes sus excursiones por el campo doctrinario. Aparte de esta falta de fijeza de ideas y de un sistema doctrinal, Moreno Nieto, en su afición á discutir por líneas generales, suele perder de vista la precisión de la palabra

y la exactitud de la idea. Su muerte prematura é inesperada fué y es justamente sentida por cuantos tuvieron ocasión de conocer y apreciar la nobleza y bellos sentimientos de su corazón de oro.

No sucede lo mismo con Cánovas del Castillo, cuyos escritos y peroraciones se distinguen por la precisión del lenguaje y la exactitud de las ideas. En medio y á pesar de sus graves preocupaciones políticas, este distinguido hombre de Estado ha contribuído no poco á extender y consolidar el movimiento filosófico-cristiano, no ya sólo por medio de sus estudios y trabajos históricos, sino principalmente por razón de algunos de sus discursos pronunciados en el Ateneo, los cuales reflejan el talento profundo y la ciencia seria y comprensiva de su autor, á quien ni las tareas políticas ni los trabajos literarios de variada índole, y, entre ellos, el muy notable referente al *Solitario*, libro que contiene reflexiones histórico-políticas de grande alcance, impiden estar al corriente del movimiento intelectual del mundo filosófico.

En la primera edición de esta Historia decíamos que al movimiento filosófico-cristiano en nuestra patria contribuyó «Menéndez y Pelayo con su libro sobre *La Ciencia española*, libro que consideramos como el prólogo y punto de partida para obras más importantes, destinadas á ejercer influencia decisiva sobre la literatura patria y sobre la Filosofía católica». Nuestra predicción ha sido plenamente confirmada en estos últimos años, como lo demuestra la *Historia de los heterodoxos españoles*, libro que pertenece á la clase de aquellos que constituyen el fondo permanente de la historia literaria de un pueblo. En este libro, lo mismo

que en el estudio crítico de Gómez Pereira, publicado en la *Revista de España*, no es difícil reconocer que su competencia en cuestión de Filosofía cristiana no es inferior á la que tan merecida fama le ha conquistado en el terreno histórico, crítico y literario. Vislúmbrase en Menéndez y Pelayo cierta tendencia, natural y patriótica sin duda, á sobreponer la Filosofía de Vives, Pereira y otros españoles á la escolástico-tomista; pero, excepción hecha de algunas inexactitudes en orden á ésta, que puso de manifiesto el dominico P. Fonseca, es preciso reconocer que el autor de los *Heterodoxos españoles* conoce á fondo y juzga con exacto criterio los diferentes sistemas filosóficos que aparecen en el campo de la historia en lo antiguo como en los tiempos modernos.

Á juzgar por los volúmenes publicados, su *Historia de las ideas estéticas en España* no desdice de los *Heterodoxos españoles*, y nos merece el mismo juicio crítico que esta última. Extraordinaria y escogida es la erudición; acertado y crítico el juicio; exacta y completa la exposición de ideas y teorías que se observan en la excelente obra citada. En ella, sin embargo, como en toda obra humana y como en los *Heterodoxos*, no faltan algunos puntos discutibles.

§ 96.

CONTINUACIÓN.

D. Manuel Polo y Peyrolón, autor de varias novelas cristianas, de algunos libros elementales de Filosofía, é impugnador inteligente del darwinismo,

merece figurar entre los representantes más genuínos de la Filosofía cristiana. No lo son, ó fueron tanto, Mora, que escribió de lógica y ética según la escuela de Edimburgo; el catalán Martín de Eixalá, autor de unos *Elementos de Filosofía*, en los cuales predominan los principios y teorías de la escuela escocesa, bien que sin abandonar el terreno católico, ni él ni sus discípulos, entre los cuales descolló Llorens, profesor de metafísica en la universidad de Barcelona.

No sería justo pasar aquí en silencio el nombre de Alonso Martínez, el cual, si en sus Discursos leídos en la Academia de Ciencias Morales y Políticas expone y critica con acierto el sistema krausista y las teorías positivistas en sus relaciones con la religión y la moral, en sus *Estudios sobre Filosofía del Derecho,* obra de más fuste y más relacionada con la Filosofía, revela conocer á fondo los sistemas y teorías más notables de los tiempos antiguos y modernos acerca de las relaciones entre la Filosofía y el Derecho, refutando generalmente con sólida argumentación las teorías anticatólicas en la materia.

Algunos de estos trabajos fueron publicados en la *Defensa de la sociedad,* cuyo director, Perier, figura con justicia entre los constantes defensores del catolicismo y de la ciencia cristiana, sin contar la parte que le corresponde como director de la revista citada, en la cual se han publicado algunos artículos filosóficos de no escaso mérito. Entre ellos figuran en primera línea la refutación del materialismo de Büchner y el examen del krausismo, trabajos debidos á la pluma muy competente del malogrado Caminero, y que colocan á su autor entre los representantes más genuínos y más nota-

bles de la Filosofía cristiana, siquiera manifieste ciertas aficiones y tendencias tradicionalistas.

Tratándose de movimiento filosófico-cristiano, no debe omitirse el nombre de Letamendi, escritor de sólida ciencia, y cuyos trabajos se distinguen por rasgos originales, por observaciones crítico-filosóficas muy atinadas, y por puntos de vista amplios y comprensivos, sin salir de la corriente cristiana. *El Pro y el Contra de la vida moderna* y su reciente discurso sobre el valor de los estudios anatómicos, bastarían, á falta de otras pruebas, para convencerse de la exactitud de nuestro juicio. Hemos oído, sin embargo, que en estos últimos años algunas de sus ideas no son tan católicas como antes.

Tampoco debe omitirse el nombre de Barrantes, el cual, aparte de sus producciones históricas y literarias, escritas bajo el criterio cristiano, rebatió con energía y acierto las ideas krausistas y sus formas literarias en su discurso de recepción en la Academia Española. En la contestación á este discurso, y en el prólogo á las obras de Jovellanos, Nocedal revela la grande estima y el valor que concede á la Filosofía católica.

Martín Mateos y Salvador Mestres militan también en el campo de la Filosofía cristiana, siquiera sus doctrinas y tendencias sean menos tomistas y más eclécticas que las de Orti y Lara y Pidal. *El Espiritualismo* del primero contiene una concepción en que dominan el cartesianismo y la escuela escocesa, transformados y modificados bajo las inspiraciones de Bordas-Dumoulin y Huet. La obra principal del segundo, ó sea su *Ontología ó metafísica pura, universal y general, y Cosmoteología ó tratado del mundo en general y de su*

causa, lo mismo que sus *Lecciones de psicología, lógica y ética*, dejan entrever la influencia y las inspiraciones de Galluppi y Rosmini. En sentido menos directo, ó sea desde el punto de vista crítico-bibliográfico, han contribuído á fomentar y propagar el movimiento filosófico-cristiano Roca y Cornet, con su *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época en la parte filosófica y social;* Laverde, con sus *Ensayos críticos sobre Filosofía, literatura é instrucción pública españolas;* el P. Yáñez del Castillo, con sus *Controversias críticas* contra los racionalistas; el doctoral de Valencia Perujo, con sus obras varias, entre ellas, con su *Manual del apologista*, con sus *Lecciones sobre el Syllabus*, y principalmente con el bien pensado y escrito libro rotulado *Pluralidad de los mundos habitados.* Al mismo orden pertenecen las *Analogías de la fe*, por Moreno Labrador.

Desde un punto de vista más indirecto, también pueden considerarse como auxiliares y colaboradores del movimiento filosófico-cristiano de nuestros días, La Fuente (D. Vicente), que escribió la *Historia eclesiástica de España* y la de las *Sociedades secretas*, sin contar su *Disciplina eclesiástica*; García Rodrigo, autor de una buena *Historia verdadera de la Inquisición*; Fernández, que está publicando una *Historia universal,* escrita bajo las inspiraciones de la idea cristiana, como lo están también los excelentes *Discursos sobre la Edad Media* debidos á la pluma elocuente del malogrado montañés González Riaño. En este sentido indirecto, y desde el punto de vista político, social y religioso, influyeron é influyen en el movimiento filosófico-cristiano, Ceferino Suárez Bravo y Gabino Tejado.

El catolicismo liberal, debido á la pluma del último, está escrito bajo las inspiraciones del más puro catolicismo; pero se resiente alguna vez de falta de precisión en los conceptos. Villoslada, escritor serio y de escogida erudición, y Aguilar (D. Francisco de Asís), autor de un buen compendio de historia eclesiástica y de varios opúsculos de polémica cristiana, pertenecen también á esta clase de representantes del movimiento filosófico-cristiano en nuestra patria. Por sus escritos sobre derecho canónico y en defensa de la Santa Sede, merece figurar al lado de los anteriores el nombre de Carramolino, autor de unos *Elementos de Derecho canónico*, y el presbítero Mateos Gago, ilustrado polemista católico y autor de varios trabajos crítico-filosóficos é históricos de verdadero mérito, en cuyo orden de conocimientos, y principalmente en los que se refieren á literatura arábigo-hispana, se distingue también Simonet.

No deben omitirse aquí los nombres de *a)* D. Pedro J. Pidal, por el criterio, generalmente cristiano, que domina en su *Historia de las alteraciones de Aragón*, criterio no muy generalizado entre los escritores y políticos de su tiempo; *b)* P. Francisco Rivas, cuya *Historia eclesiástica*, bien escrita, sirve hoy de texto en varios Seminarios; *c)* D. Eduardo Hinojosa, por su libro sobre la *Historia del derecho romano*; *d)* D. Francisco Silvela, quien, al publicar la correspondencia que medió entre la V. Ágreda y Felipe IV, emite sagaces y atinadas reflexiones sobre el reinado de este último.

La ciudad de Dios y después *La ciencia cristiana*, revistas dirigidas por Orti y Lara; *La Ilustración católica*, dirigida al principio por Caminero; *La Cruz*, di-

rigida por Carbonero y Sol, y *La Civilización*, por D. José Carulla, vienen cooperando en mayor ó menor escala al movimiento que nos ocupa, como sucede también con el fecundo y erudito D. Miguel Sánchez, autor de varias obras, entre ellas de un *Cursus Theologiae dogmaticae*, de algunos folletos de polémica político-religiosa, y de algunos escritos contra el espiritismo, la vida de Jesús por Renán y otras cuestiones de actualidad.

Entre los directores de Revistas científico-cristianas, merece especial mención D. José Salamero, que lo es de *La Lectura Católica*, en la que aparecen con frecuencia excelentes artículos científicos, ora originales, ora tomados de publicaciones extranjeras. De desear es también que este sacerdote, tan ilustrado y celoso como modesto, pueda terminar las dos obras que, con el título de *Dios sobre todo ó la Razón eterna sobre el Racionalismo moderno* la una, y la otra con el de *Exégesis de los Libros Santos*, comenzó á publicar con aplauso de los doctos.

El presbítero catalán Almela merece aquí especial mención por su libro *Cosmogonia y geología*, como la merece también Creus y Corominas, por sus conferencias sobre *La Arqueología y la Biblia*. La bien escrita *Historia Natural* del P. Martínez Vigil, hoy obispo de Oviedo, y el libro del catalán Donadiu rotulado *Ampliación de la Psicología y nociones de Ontología, Cosmología y Teodicea*, son obras que demuestran prácticamente que las ciencias físicas y naturales pueden moverse libremente dentro del campo de la Filosofía cristiana.

Al terminar la exposición del movimiento filosófico cristiano realizado en los tiempos modernos, debemos

consignar otra vez más que á él contribuyó y contribuye poderosamente el sabio y santo Pontífice que hoy rige los destinos de la Iglesia. Á contar desde el momento en que el Soberano Pontífice León XIII lanzó en medio de la Europa su admirable Encíclica *Aeterni Patris*, monumento imperecedero de su profunda sabiduría y alta previsión, la Filosofía cristiana, y con especialidad la del Doctor Angélico, adquirió extraordinaria fuerza de propaganda, y vive en los centros de enseñanza, y palpita en las asociaciones religiosas, y se revela por todas partes, informando, vivificando y *cristianizando*, si es lícito decirlo así, las producciones científicas y literarias del mundo católico. Desde este punto de vista, bien puede afirmarse que León XIII ha influído en el movimiento y desarrollo de la Filosofía cristiana en nuestros días más que ninguno de los escritores contemporáneos. El autor augusto de la Encíclica *Aeterni Patris* facilitó también las aspiraciones de ésta y el logro de sus propósitos, al declarar á Santo Tomás de Aquino Patrono de las Escuelas católicas.

CONCLUSIÓN.

Hemos indicado en el prólogo de esta obra que es difícil eximirse de cierta impresión escéptica al terminar la lectura de la historia de la Filosofía, y ahora debemos añadir que esta impresión de escepticismo tiene que ser más vehemente é inevitable, cuando se estudia ó se escribe una historia de la Filosofía en el último tercio del siglo XIX. Trátase aquí de un momento histórico en que el espectador, colocado, por

decirlo así, en el centro de un círculo de ideas que representan direcciones y corrientes tan numerosas como diversas y encontradas, con dificultad puede darse cuenta á sí mismo de su situación, y con mayor dificultad todavía puede juzgar y predecir con alguna seguridad la influencia respectiva, los resultados, ora próximos, ora ulteriores, á la vez que el triunfo definitivo de aquellas direcciones y corrientes en el tiempo futuro.

¿Cuál será la situación de la Europa, ó, digamos mejor, de las naciones civilizadas de Europa y América, en un período más ó menos largo? ¿Perecerán envueltas en sangre y ruínas y barbarie y disolución universal, cuando hayan penetrado y encarnado en todas sus capas sociales las ideas y doctrinas del materialismo contemporáneo en sus diferentes fases y en todas sus aplicaciones? Tal debe acontecer si nos atenemos á las consecuencias lógicas de ese materialismo, y si llega á apoderarse completamente del hombre como individuo y como ser social. Porque sangre y ruínas y barbarie y universal disolución representan las consecuencias naturales y lógicas de ese conjunto de doctrinas, en que la fuerza y el número se convierten en fuente y sanción de la ley y del derecho; en que la historia se convierte en una rama de la física; en que la justicia y las virtudes morales se convierten en transformaciones del instinto animal y de determinadas necesidades orgánicas; en que la sociedad queda reducida á una compañía de seguridad mutua; en que la moral arroja de su seno toda idea religiosa y hasta la idea de Dios; en que la ley del progreso se convierte en una ley de evolución universal y fatalista; en que

el alma, Dios y la vida futura se convierten en vanas palabras; en que el destino final del hombre, de la familia y de la sociedad se reduce á procurarse cada cual la mayor suma posible de goces y placeres sobre la tierra.

¿Deberemos esperar, por el contrario, que la invasión materialista, á pesar de su actual soberbia y de su poder creciente y avasallador en la hora presente, será vencida y dominada por alguna reacción espiritualista? Y ya que esto no suceda, ¿sucederá, por ventura, que en pos de las ruínas acumuladas por el materialismo en el día de su triunfo completo y práctico sobre las naciones civilizadas, saldrán los hombres y los pueblos de esta nueva cautividad babilónica, para regresar á los campos de la patria cristiana que en mal hora habían abandonado?

Problemas son estos, tan formidables en sí mismos, como insolubles para el hombre, porque son el secreto de Dios y de la historia. Pero estos problemas que agobian y entristecen el ánimo de todo hombre que piensa y se agita en la esfera de la sola ciencia humana, no oprimen ni confunden del todo al hombre que los contempla y discute desde el punto de vista cristiano.

Sin contar la promesa augusta del Verbo de Dios en orden á la indefectibilidad de su Iglesia, es permitido al hombre del Cristianismo abrigar esperanzas fundadas para lo por venir, habida razón de lo presente. Que ese gran movimiento de concentración y depuración que viene obrándose en el seno de la Iglesia católica; esa energía sobrehumana con que resiste al mal en todas sus manifestaciones; esa vitalidad fecun-

da; esa fuerza sobre toda fuerza que en ella se descubre, á pesar de hallarse oprimida y desamparada por los tronos y los gobiernos, perseguida y ódiada por los poderosos de la política, atacada y calumniada por los sabios del siglo, abren á la esperanza el corazón cristiano, y traen á nuestra memoria la palabra consoladora del Verbo de Dios, cuando decía á sus discípulos que tuviesen confianza, porque él había vencido al mundo: *Confidite, ego vici mundum.*

Si descendemos ahora al terreno puramente racional, y nos colocamos en el movimiento filosófico contemporáneo, vemos que la situación de la Filosofía es por extremo complexa y difícil en la actualidad, difícil también y problemática con respecto al porvenir, porque es muy violento el choque de principios, de doctrinas y métodos que se agitan en su fondo. De un lado, la invasión creciente y amenazadora de las escuelas y métodos positivistas, parece en vísperas de triunfar definitivamente de la metafísica y de sus métodos, envolviendo en sus ruínas y arrastrando en su caída á la moral, al derecho y á la ciencia político-social.

De otro lado y en otro terreno, nos encontramos en presencia de esa lucha sorda, pero vehemente é implacable, de esa guerra siempre antigua y siempre nueva entre el monismo ideal y absorbente del panteismo, el monismo cósmico del positivismo materialista, y el teismo personal y trascendente del espiritualismo cristiano.

En medio y á pesar de los gritos de triunfo y de victoria lanzados por las escuelas positivistas en su lucha constante y encarnizada contra la metafísica, nosotros abrigamos la convicción de que ésta no pere-

cerá ; porque no puede perecer una ciencia que es , en cierto modo, una fase necesaria , como un atributo inseparable de la razón humana en sus relaciones fundamentales con Dios y con el universo , y que constituye la gloria de Platón y Aristóteles , de San Agustín y Santo Tomás , de Leibnitz, Kant y Hegel. El positivismo que se lisonjea hoy de llevar de vencida á la metafísica , se verá precisado á cejar en su empeño , al menos en lo que tiene de absoluto y exclusivo , si bien es posible que comunique á la metafísica futura un sedimento experimental , como testigo permanente de su paso por el campo de la *Filosofía primera*, y como señal ó monumento de la lucha actual entre el principio positivo y el principio metafísico.

Por lo que hace á la lucha entablada en superior esfera , con respecto al origen y naturaleza del ser, ó, digamos mejor , con respecto al principio del ser y del conocer, podemos descartar desde luego el monismo panteista, que se halla hoy en evidente decadencia. La fuerza de la batalla está hoy entre el monismo cósmico del materialismo y el teismo personal del Cristianismo ; y decimos del Cristianismo , porque sólo éste afirma y defiende con filosófica precisión y sin desmayo el teismo personal y trascendente, al paso que el espiritualismo racionalista degenera tarde ó temprano, hasta perderse en la tesis panteista.

Difícil es predecir en la hora presente el destino futuro y la victoria definitiva entre el teismo cristiano y el monismo materialista. Militan en favor de este último las corrientes actuales en todas las esferas individuales y sociales ; milita en favor del primero su misma verdad, origen principal acaso de esas corrien-

tes impetuosas y universales contra él, á causa del odio profundo y misterioso contra la verdad que palpita en el fondo del corazón humano, y militan, sobre todo, en favor suyo su relación íntima y necesaria con la religión de Jesucristo, de la cual recibe savia fecunda y fuerza incontrastable y vitalidad poderosa. La victoria, pues, del teismo cristiano en el orden filosófico se halla íntimamente ligada con la victoria de la Iglesia católica en el orden religioso y social. Si á través del movimiento providencial de la historia llega un día en que se verifique en las naciones civilizadas la grande restauración cristiana á que antes aludíamos, ese gran movimiento será preparado y seguido, será desenvuelto y afirmado mediante la restauración del teismo católico. Cuando llegue ese día feliz y deseado, reconocerán los hombres y los pueblos que el reinado social de Dios y de su Verbo lleva consigo el reinado de la fraternidad verdadera, y de la justicia, y del derecho, y de la caridad. Y la Cruz de Jesucristo representará entonces el árbol de la ciencia y el árbol de la vida; y la humanidad, escarmentada, agradecida y regenerada, ya no hablará palabras de blasfemia, sino palabras de bendición y de acción de gracias, y sobre el corazón del hombre, y sobre el árbol de la Cruz, y sobre la cátedra del sabio, y sobre la asamblea del pueblo, y sobre el trono del monarca, aparecerá escrito el lema de la victoria del Hijo de Dios: *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat*.

FIN DEL CUARTO Y ÚLTIMO TOMO.

ÍNDICE DEL TOMO CUARTO.

Páginas.





